

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO

MUSEU NACIONAL

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

MITOLOGIA YE'KUANA: A IMAGINAÇÃO GEMELAR

RENATA OTTO DINIZ

MITOLOGIA YE'KUANA:
A IMAGINAÇÃO GEMELAR

Rio de Janeiro

2006

71- DO INDIÓ
100
1/2 Verde

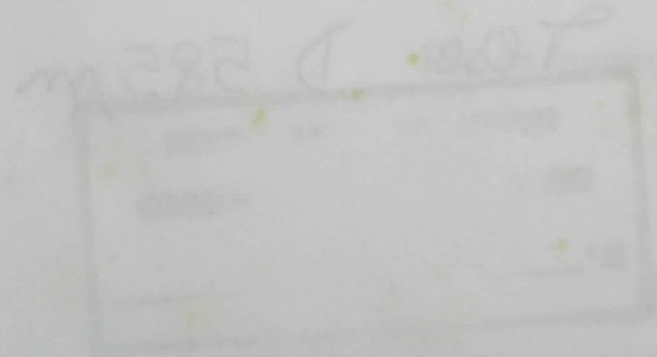
Renata Otto Diniz

MITOLOGIA YE'KUANA: A IMAGINAÇÃO GEMELAR

Dissertação de mestrado apresentada ao
Programa de Pós-Graduação em
Antropologia Social do Museu Nacional
da Universidade Federal do Rio de
Janeiro, sob orientação do Professor
Doutor Eduardo Viveiros de Castro.

Rio de Janeiro

2006



FOLHA DE APROVAÇÃO

Renata Otto Diniz

MITOLOGIA YE'KUANA: a imaginação gemelar

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos pré-requisitos necessários à obtenção do grau de Mestre.

Aprovada por:

Prof. Eduardo Batalha Viveiros de Castro (PPGAS – MN/UFRJ – orientador)

Prof. Carlos Fausto (PPGAS – MN/UFRJ)

Profa. Cristiane Lasmar (Pesquisadora autônoma)

Rio de Janeiro, 2006

Agradecimentos

Agradeço à CAPES por me ter concedido bolsa de estudos durante dois anos.

Aos professores e funcionários do PPGAS-Museu Nacional.

Especialmente agradeço ao Professor Carlos Fausto e à Cristiane Lasmar por terem se prontificado a participar da Banca Examinadora.

Agradeço à Luciana França, *companheira de jornada*, que me ajuda sempre nas ocasiões em que tenho de enfrentar problemas para os quais não tenho dom algum.

Ao Paulo Maia pela diversão e carinho fraterno.

À minha sobrinha Camila, que me ajudou na edição de todas as imagens desse texto, inclusive criou algumas.

Aos meus sete irmãos pela força, ao meu irmão gêmeo também pela influência.

Aos meus pais pelo cuidado.

Ao meu querido Rubi, pelo companheirismo, paciência e colaboração em tudo.

Agradeço finalmente ao meu orientador, Eduardo Viveiros de Castro, quem me conduziu em direção a um mundo diferente, aquele da etnologia e dos índios. Sob a orientação de suas idéias, tudo se passa como se estivesse insuflada por um tipo de clarividência, que dura um lapso de tempo até o recobrar de minha consciência ordinária. Passagem capital para todo maravilhamento e sofrimento de aprendiz. Agradeço a ele também pragmaticamente, pela atenção especial, compreensão e apoio fundamentais para que eu pudesse concluir este curso.

ÍNDICE

Preâmbulo	01
Introdução	03
1. A proposta	03
2. A apresentação dos mitos	06
3. Os Ye'kuana, quem são?	07
4. A noção de duplo	10
Primeira Parte: O Mito e o Mundo	14
1. Mito Único	15
1.1- Sobre os dualismos ameríndios	19
2- Das <i>Mitológicas</i> à Mitologia e Cosmologia Ye'kuana	25
2.1- Wanadi e Odosha: os dois sentidos do movimento	30
Segunda Parte: O Cosmos, a Terra, a Casa	43
1- O Cosmos: o princípio	44
2- A Origem da Vida Breve: o primeiro duplo (Seruhe Ianadi)	53
3- A Origem da Noite: o segundo duplo (Nadeiumadi)	57
4- A Origem do "Céu da Terra": o terceiro duplo (Attawanadi)	65
5- Os gêmeos terrestres	77
Considerações Finais	86
Bibliografia Citada	92
Apêndice 1: Desenhos.....	96
Apêndice 2: Mitos Citados do Watunna.....	97
M1- Seruhe Ianadi	97
M2- Nadeiumadi	98
M3- Attawanadi	102
M4- Kaweshawa	105
M5-Kawao	114
M6- Manuwa.....	120
M7- Kuchi	127
M8- Semenía	131
M9- Mado e Wachedi	136
M10- Wlaha.....	137
M11- Ahisha	144
M12- A Mulher de Iureke	150
M13- Wachamadi	152
M14- Huiio.....	159
Índice de Figuras	
Fig. 1- Cosmos.....	47
Fig. 2- Garrafa de Klein	67
Fig. 3- Esquema das divisões internas da casa ye'kuana.....	71

Resumo

Esta dissertação trata da mitologia e da cosmologia dos Ye'kuana, um povo indígena de fala Karib e habitante da região norte da América do Sul. A partir de uma coletânea de mitos, das descrições etnográficas e discussões referentes ao conjunto de povos que habita a região das guianas, relaciona-se alguns aspectos da organização social Ye'kuana, como a casa e o parentesco, à concepção de duplicação ou gemelaridade contida em sua cosmologia. Esta associação está baseada na teoria estrutural de análise dos mitos e nas discussões subseqüentes da etnologia americanista sobre a especificidade do pensamento ameríndio. Neste sentido, procura-se explicitar a importância da assimetria e do desequilíbrio para o funcionamento de um sistema de pensamento refratário ao fechamento e à completude do mundo social e cosmológico.

Abstract

This dissertation focuses on the mythology and cosmology of the Ye'kuana, a Karib speakers indigenous group which inhabits northern South America. Grounded in a collection of myths and ethnographic descriptions as well as discussions referring to the whole lot of groups who live in the Guiana's area, it associates some features of the Ye'kuana's social organization, such as household and kinship, with the concept of duplication present in their cosmology. This association is based on the structural theory of myth analysis and on the American ethnology's following discussions about the specificity of Amerindian thought. Here, it searches for elucidating the importance of asymmetry and unbalance for the procedure of a refractory system of thinking that resists to the closure and completeness of a social and cosmological world.

DINIZ, Renata Otto

Mitologia Ye'kuana: a imaginação gemelar. Rio de Janeiro, PPGAS-MN/UFRJ, 2006.

162 p.

Dissertação de Mestrado – Universidade Federal do Rio de Janeiro, PPGAS-Museu Nacional.

1.Antropologia Social. 2. Etnologia Indígena. 3.Mitologia. I. Título.

Prelúdio

Como começar a escrever desde o início? Do fundo confuso e potencialmente múltiplo, de um mundo todo em espiral? Pergunto-me isso por causa dessa situação incômoda em que me encontro diante do trabalho que é preciso escrever, mas por onde? Se o sentido só aparece depois? Mas também por conta das tristes intuições que analisam o ser e criam algo verdadeiramente grande no princípio, e resta não pensar de um amarelamento dos primeiros atos, um encolhimento de tanta repetição, um resqueijar o que havia sido posto em movimento em todos os pontos.

Mas, então, não fica deveras dominado. De que vale o sentido se parte? Ou mesmo, de que vale uma viagem além mar, se o que há de melhor aconteceu na partida, quando os primeiros raios deixaram-se engolir pela terra, e tudo o que restou foi a escuridão incômoda?

Um começo não pode ser mais que sua repetição. "A eternidade é só o começo, mas o crepúsculo é a sua repetição". É só no crepúsculo que nos damos conta do que antes houve. É aí que tudo de repente começa a fazer sentido.

Começo pela duplicação, apenas porque não há outra maneira, pois antes tudo já havia.

Começo o mundo por Kahula:

No começo havia Kahula, o lugar empinado. Havia os kahulana, o povo sem nome, sem morte, sem fome, sem guerra, do lugar. A Terra estava junto de Kahula, mas era desabitada. Wanadi, o rei supremo, brilhante como o sol, aquele que jamais deixava

"Não há limite para o centro."

Gaston Bachelard

Wanadi, aquele depois que deixou Kahula, partiu-se. Deixou sua placidez

umbilical. Um nome de mãe durou por as carnes. Indistintamente brotou Ochocha.

Wanadi fez uma ponte para a Terra. Eles estavam perdidos. Ochocha viu-os no arvido do mar: "vamos os peixes". Então, apareceu a morte. As palavras da terra morriam.

Wanadi voltou para Kahula (o céu empinado), para Metakawa, que é o nome de Kahula

"Para onde quer que vades, o mundo é só Adalgisa."

Carlos Drummond de Andrade

¹ Todas as frases grandiloquentes são pastiches de deslavada pirataria. Como escreveu, em 1997, Jean-Marie, "L'Art du Voleur". São os tais, como princípio.

Preâmbulo

Como levantar o começo desde a massa inerte do antes? Do fundo confuso e potencialmente múltiplo, de um tudo nada em especial? Pergunto-me isso por causa dessa situação incômoda em que me encontro atolada de trechos que é preciso costurar, mas por onde? Se o sentido só aparece depois? Mas também por conta das tristes intuições que sinalizam: só se cria algo verdadeiramente grande no princípio, o resto não passa de um amarelamento dos primeiros atos, um embotamento de tanto repetir-se, um recuperar o que havia sido posto, um desdobrar-se em todos os sentidos.

Mas, então, tudo fica deveras dramático: De que vale o sucedido ao parto? Ou menos, de que vale uma viagem além mar, se o que há de melhor aconteceu na partida, quando os primeiros raios deixaram-se engolir pela terra, e tudo o que restou foi a escuridão imensa?

Um começo não pode ser mais que sua repetição. ‘A alvorada é só o começo, mas o crepúsculo é a sua repetição’. É só no crepúsculo que nos damos conta do que antes houve. É aí que tudo, de repente, começa a fazer sentido.

Começo pela duplicação, apenas porque não há outra maneira, pois antes tudo já havia¹.

Conta o mito ye’kuana:

No começo havia Kahuña, o lugar empíreo. Havia os kahuhana, o povo sem noite, sem morte, sem fome, sem guerra, do lugar. A Terra estava junto de Kahuña, mas era desabitada. Wanadi, o ser supremo, brilhante como o sol, aquele que jamais deixava Kahuña, quis povoar a terra. Duplicou-se. Mandou seu duplo para lá. Chegando à Terra, Wanadi, aquele duplo que deixou Kahuña, pariu-se. Enterrou sua placenta e seu cordão umbilical. Um verme da terra corrompeu as carnes. Instantaneamente brotou Odosha. Wanadi fez umas pessoas para a Terra. Elas estavam pescando. Odosha sussurrou no ouvido delas: ‘matem os peixes’. Então, apareceu a morte. As pessoas da terra morriam. Wanadi voltou para Kahuña (o céu empíreo), para Motadeuwa, que é o nome de Kahuña em Kahuña. Wanadi duplicou-se outra vez. Chegando à Terra, fez uma mulher, era sua mãe, Kumariawa. Ele a matou. Ele a enterrou. Para ele, a morte não passava de um truque.

¹ Todas as frases grandiloqüentes não passam de deslavada pirataria. Como escreveu, em 1987, Jean Monod, “havia Lévi-Strauss”. Bem ou mal, nosso princípio.

Ele soprou e cantou. Quando Kumariawa brotava, Odosha pediu à lagarta que derramasse sobre ela a urina dele. Odosha sussurrou no ouvido de Yarakaru, o macaco branco, ‘abra a chakara (cesto de xamanismo) de Wanadi’. A lagarta, que levava a urina de Odosha, derramou-a em Kumariawa, que brotava. Yarakaru abriu a chakara de Wanadi, que continha a noite. Kumariawa foi queimada com a urina, que lhe fora derramada. A noite, fugida da chakara de Wanadi, expandiu-se por toda a Terra. Wanadi voltou para Kahuña. A Terra estava escura. Wanadi duplicou-se. Aquele duplo chegou à Terra em trevas, as pessoas viviam como animais, elas não podiam ver. Wanadi fez novas pessoas para a Terra. Ele fez Shi, o sol, ele fez Nuna, a lua, ele fez Shiriche, as estrelas. Aquelas pessoas ocuparam o céu da Terra. O céu verdadeiro de Wanadi (Kahuña) não podia mais ser visto. As pessoas da Terra pediram novos corpos, elas não tinham nada. Wanadi fez tudo novamente. Ele fez casas para as pessoas. Quando Odosha viu a primeira casa de Wanadi, em Wana hidi, ele fez uma outra bem em frente. As pessoas que habitavam Wana hidi eram os Sottoi. As pessoas que habitavam a casa de Odosha eram os Odoshankomo. Wanadi sonhava com comida. Odosha sonhava com a fome. Wanadi sonhava com grandes colheitas. Odosha dizia, ‘não, eu sonhei primeiro, sonhei com a doença’. Wanadi não podia fazer mais nada. Ele partiu com os Sottoi. Ele encontrou a caverna de Wade, o avô de todas as preguiças. Wade era sábio. Ele recebeu Wanadi e os Sottoi. Odosha está procurando-o, procurando por aí....

INTRODUÇÃO

“Pela duplicação, o segundo membro sublinha enfaticamente a intenção significativa, que não poderia ter sido percebida no primeiro, se este tivesse permanecido isolado” (Lévi-Strauss, 2004a: 385)

1. A proposta

Nesta dissertação, procuro ater-me a um único ponto. Dizendo bruscamente, busco explorar um traço que intuo como característico da mitologia ye'kuana: o mecanismo de duplicação que concerne à existência de uma contrapartida invisível (para além ou para aquém) de todas as coisas visíveis na Terra. Parto da mitologia como um instrumento de reflexão sobre a cosmologia e a sociologia desse povo, que apenas inicio neste trabalho para, quem sabe, prosseguir num outro vindouro.

Amparo-me quase exclusivamente na teoria estrutural, principalmente na noção de correlação ou correspondência entre relações. Introduzo-me na mitologia e tento prosseguir articulando conceitos extraídos dela como se fossem dobras ou charneiras em direção aos demais aspectos da vida social ye'kuana.

Ressalto que este caráter desdobrável da própria teoria estrutural (buscar extrair a significação dos termos por meio da redundância) coincide com o aquele que ela postula como um princípio do pensamento mítico, quiçá do pensamento em geral (um sistema imanente de correlações). A coincidência entre o instrumento dessa teoria, a definição dela para o pensamento mítico e o que busco compreender na mitologia ou por meio da mitologia ye'kuana (a duplicação ou relação entre gêmeos: seres que não se conjugam e nem se disjuntam completamente e que, portanto, relacionam-se por oposição e correspondência) não deixa de ser notório. Confesso que não sei bem precisar o limite entre elas. Por enquanto, contento-me em continuar adiante passando aos materiais um pouco mais concretos e precários desse trabalho.

Inicialmente, pretendo percorrer o campo teórico, construído sobretudo pelo estruturalismo, no qual se situam as discussões que vou tratar efetivamente em seguida, quando então procedo a análise dos mitos ye'kuana.

A Primeira Parte desta dissertação divide-se em três níveis de discussão.

Em primeiro lugar, discuto a mitologia e sua relação com a sociologia, ou com o mundo, no pensamento de Lévi-Strauss. Tento, mais importante, salientar e esclarecer como as *Mitológicas* abrem o campo da mitologia à "lógica das qualidades sensíveis". A partir daí, a mitologia passa a ser propriamente uma lógica que busca, de maneira mais geral, experimentar e construir correspondências entre os planos sensível e inteligível, porém, nunca de maneira direta, sempre por meio de relações entre relações.

Em segundo lugar, atenho-me ao dualismo no contexto etnográfico sul-americano. Como os sistemas dualistas são quase sempre mencionados ou descritos na etnografia, bem como servem como instrumento em muitas discussões generalizantes e comparativas entre as sociedades ameríndias e, como aqui estamos lidando com uma questão diretamente pertinente ao dualismo, achei por bem seguir e ressaltar as definições do dualismo para compreender o sentido da diferença ou da continuidade entre os dualismos diametral e concêntrico, e também compreender como eles se articulam com a teoria do dualismo em 'perpétuo desequilíbrio', teoria esta fundamentalmente formulada por meio da análise dos mitos gemelares.

O terceiro nível cerca um pouco mais o campo teórico em relação ao material mitológico ye'kuana, fazendo reverberar o caminho que segui desde uma pista retirada no segundo volume das *Mitológicas*, 'Do Mel às Cinzas', em direção ao conjunto de mitos ye'kuana denominado Watunna; e sobre o qual, ainda nesta introdução, darei mais detalhes.

A Segunda Parte desta dissertação, "O Cosmos, a Terra, a Casa", acompanha o esquema cosmogônico apresentado nos mitos ye'kuana contidos no Watunna.

Começando pelo "Cosmos: o princípio", tento mostrar como a história ou o movimento de geração da Terra se faz por oposição ao regime celeste primordial. Acompanho o mito na descrição do primeiro ser, Wanadi, o Sol (aquele que jamais deixa Kahu, o Céu), quem, por meio de sua relação com o lugar celeste, vai gerando duplos, como a Terra e o subterrâneo. Todo esse movimento de geração do cosmos é personificado pelos duplos que Wanadi celeste (o Sol) envia à Terra para povoá-la com pessoas perfeitas, tais como as que existem no Céu. Estes duplos são sempre falhos, assim como as criaturas que produzem. Deixamos claro que esta duplicação expressa o regime de diferenciação vigente no cosmos desde sua origem até os tempos atuais: um sistema que faz simultaneamente corresponder e opor os termos que relaciona. A intenção da duplicação é sempre reproduzir perfeitamente, assim como a intenção de Wanadi é reproduzir

perfeitamente o Céu na Terra, mas isto significa necessariamente produzir a Terra, e produzir a Terra é concebê-la como separada do Céu, o que, finalmente, significa que a Terra é diferente do Céu. Portanto, a duplicação, por um lado, é sempre um regime de espelhamento (ou multiplicação de semelhanças) pois tenta reproduzir perfeitamente, e, por outro, é um regime de diferenciação (ou multiplicação de diferenças), já que duplicar é produzir além do que já havia. A análise segue acompanhando os três duplos que Wanadi envia à Terra, e subdivide-se em mais quatro seções.

"A Origem da Vida Breve: Seruhe Ianadi" demonstra como o primeiro movimento de diferenciação entre o regime primordial celeste e o regime atual e terrestre é expresso por meio da distinção entre imortalidade e vida abreviada. Nesta seção, introduzo a noção de 'podre', qualidade que distingue os seres materiais e corruptíveis daqueles permanentes e sagrados. Donde se extrai uma outra qualidade do regime primordial e dos seres verdadeiros: eles não devem constituir-se de matéria.

"A Origem da Noite: Nadeiumadi" continua o percurso da descida dos duplos de Wanadi. Nadeiumadi é o segundo duplo de Wanadi, que desceu à Terra depois que se tinha instituído a vida breve para os seres terrestres. Este duplo traz a esperança da ressurreição, o que significa a continuidade entre o Céu e a Terra. Mas também fracassa e, em lugar de restabelecer a imortalidade, deixa escapar a noite. Dessa forma, Nadeiumadi promove mais uma separação entre o Céu e a Terra do que assegura a continuidade entre estes dois domínios, pois em Kahu fora sempre dia por causa do Wanadi celeste (o Sol). Por meio dessa promessa decepcionada - em vez de vida eterna, noite eterna -, dá-se a inversão dos sentidos: tudo o que se vê no Céu, sob o signo do Sol (fogo) - superfície, claridade e separação -, na Terra acaba por transformar-se em água - profundidade, escuridão, confusão.

"A Origem do Céu da Terra: Attawanadi" solidifica a separação entre Céu e Terra, pois este terceiro duplo de Wanadi é o responsável por trazer um céu para a Terra e, junto com ele, um outro sol (falsos, todavia, porque duplos daqueles primordiais) – desta forma, fica restabelecida a claridade na Terra, ou melhor, instaura-se os ciclos diurno e noturno. Attawanadi termina a Terra, no sentido em que conclui o trabalho de seus antecessores mas também porque a encerra em seu próprio Céu. A Terra passa então a ser composta da mesma forma que a casa celeste de Wanadi, isto é, Kahu, e repete o modelo de todos os 'componentes arquitetônicos' do Céu. E, assim como a Terra foi feita como espelho da casa de Wanadi, a casa ye'kuana, que Wanadi também fez paralelamente à Terra, é um espelho da Terra. Ela tem os mesmo componentes arquitetônicos que a Terra e que o Céu. A partir

dessa relação de espelhamento e inversão evidente na casa (do Céu à Terra, e desta à casa), tento nesta seção passar para o plano da organização social ou do parentesco, já que a casa ye'kuana abriga toda a comunidade local, isto é, todos os parentes e, inversamente, a Terra inteira pode ser imaginada como uma casa ye'kuana ou um universo de parentes. Aplicando ao sistema de parentesco a mesma lógica da casa, é possível confirmar o esquema de diferenciação gradual (concêntrico) e relativo entre parentes 'próximos' e 'distantes', já notado e descrito para os Ye'kuana e outros povos amazônicos.

Na quinta e última seção da Segunda Parte, discuto mais brevemente a aparição dos gêmeos terrestres (o ciclo de Iureke e os que se seguem). O antagonismo que se vinha articulando entre os planos cósmicos passa também a ser enfatizado no interior do plano terrestre. Os gêmeos terrestres deixam evidente tanto o conflito que travam entre si quanto em relação ao exterior, ou ao outro plano. Mas esta ênfase não significa que a natureza da relação entre os primeiros pares - Kahu e Wanadi; Wanadi e Odosha - e entre estes que agora consideramos - gêmeos terrestres - seja outra. Espero ter seguido uma boa trilha, ao indicar que essa assimetria interna dos mitos encontra correspondente no sistema terminológico e no sistema ritual por meio da introdução ou da ênfase no desequilíbrio entre os gêneros. Em consequência, parece haver uma desnaturalização da relação (de oposição e) de aliança. A aliança passa a ser submetida então a dois regimes diferenciados, o atual (natural ou 'construído como dado') e o potencial. Finalmente, articula-se a esta idéia uma abertura do sistema, pois o mundo dos parentes passa a compor-se potencialmente, isto é, passa a ir além das relações estritas e efetivas, e abre-se até mesmo aos seres mais distantes como os brancos.

Nas "Considerações finais" refaço brevemente o percurso desta dissertação, articulando outros níveis que, cada um a seu modo, reverbera o que se disse em relação à assimetria e ao desequilíbrio. Por meio da arte, da cosmologia ou da organização social, talvez possa-se comprovar que a semelhança aparente entre gêmeos ou a duplicação traz a sombra da diferença, ou da assimetria necessariamente em seu interior.

2. Apresentação dos mitos

Ao longo desta dissertação, apresentamos trechos dos mitos que foram coletados e agrupados na versão inglesa do livro *Watunna: um ciclo de criação do Orinoco*.² Ao

² A versão original desta publicação, a qual não tive acesso, está em espanhol.

trabalhar com o conjunto destes mitos, decidi traduzi-los para o português e colocá-lo na íntegra, em anexo, à disposição do leitor. Passo agora a dar alguns esclarecimentos sobre o contexto e a maneira pela qual foi produzido o *Watunna*.

O conjunto de mitos registrados neste livro foi recolhido por Marc de Civrieux na aldeia de Cunucunuma, na Venezuela, editado pela primeira vez, em Caracas, no ano de 1970, sob o título *Watunna: Mitologia Makiritare*. Esta versão em espanhol foi traduzida para o inglês por David Guss uma década mais tarde. Segundo Guss, Civrieux, cientista de origem francesa, completou sua educação na Venezuela, onde formou-se geólogo; fez explorações no Alto Orinoco até os anos de 1940, quando então iniciou uma jornada do Casiquiare ao Rio Negro, reproduzindo o percurso de Alexander von Humboldt. Nesta ocasião, o geólogo travou seu primeiro contato com os Ye'kuana. No prefácio da versão inglesa, David Guss (1997: XIII) revela-nos que, durante mais de vinte anos, Marc de Civrieux visitou a aldeia de Cunucunuma para ouvir os Makiritare,³ que lhe forneciam centenas de fragmentos dos mitos. Por isto, o ciclo mítico recolhido é aquele que se conta no cotidiano, e não aquele recitado durante os rituais. Este *Watunna* foi contado a cada dia, em partes, de acordo com a disponibilidade e a capacidade do informante. Não houve, assim, um único narrador, mas vários; porém, quando finalmente havia reunido muitas versões, Civrieux deu a elas uma ordem tal como se tivesse havido apenas um narrador, e um só evento narrativo.

Observamos, assim, que esta coletânea resultou de uma re-elaboração, uma recriação, diríamos, já que o investigador passou a tomar para si o papel de ordenador das narrativas.

3. Os Ye'kuana, quem são?

O território tradicional dos Ye'kuana fica em *Camasoïna*, que corresponde à região dos rios formadores do Orinoco. Eles se autodenominam *Iruhuana*, gente das cabeceiras, e concebem esta região como o coração de seu território. Os *Iruhuana* designam os outros Ye'kuana que habitam as vizinhanças dos grandes rios, nas imediações das áreas de ocupação dos brancos, de *Anei'ña*, “gente de baixo”. Os *Iruhuana* concebem-se como aqueles que seguem a tradição ou *Watunna*, palavra que também pode ser usada para

³ Cabe notar que Makiritare e Maiongong são diferentes denominações dos Ye'Kuana recorrentes na literatura.

designar o conjunto do conhecimento tradicional, sabedoria. Dizem que estão ali desde que foram trazidos por Wanadi, de *Kahuña*, o céu empíreo. A prova de que estão no centro do território (ou da terra) ye'kuana é que o umbigo dela pode ser visto: fica no monte Roraima. Na verdade, ele é o poste central da casa (*atta*) celeste de Wanadi. A partir desse eixo geográfico e cosmológico, Wanadi começou a constituir e povoar a Terra. Mas ele sempre falhava porque era atrapalhado por seu irmão, Odocha. Em suas várias tentativas, este par primordial foi criando todos os ambientes geográficos, e todo tipo de gente que hoje habita a Terra, os povos vizinhos e distantes dos Ye'kuana e até mesmo os inimigos, e os animais, todos foram criados por Wanadi e por Odocha⁴.

As descrições históricas e etnográficas dizem que os Ye'kuana são vizinhos dos Piaroa (a oeste), dos Pemon e Macuxi (a leste) e dos Sanumá (Yanomami) (ao sul). Também dão notícia de que seu deslocamento em direção aos grandes rios deveu-se, sobretudo, às relações com as frentes da expansão colonial, iniciadas, em meados do século XVIII, com os espanhóis, desde o Orinoco, seguidos pelos holandeses, desde o Essequibo, os quais, à época, penetraram e disputaram a região em busca do rio El Dorado (Guss, 1990); posteriormente, deveu-se à exploração da borracha, já em meados do século XX, à intervenção das missões religiosas (Arvelo-Jimenez, 1974) e de projetos estatais, como o Calha Norte, por fim, à corrida do garimpo iniciada na década de 80 (Albert 2000). Atualmente, os Ye'kuana têm experimentado alguns deslocamentos de suas aldeias, sobretudo nas imediações da fronteira venezuelano-brasileira, por causa de seus vizinhos Sanumá (Yanomami) que avançam do sul para o norte da área (Ramos, 1980; Lauriolla, 2004).

A maioria da população ye'kuana, cerca de 4000 pessoas, vive em aldeias no lado venezuelano. Na Venezuela, os Ye'kuana têm suas aldeias dispersas no Estado Bolívar e no Território Federal Amazonas. A outra parte do povo, com cerca de 400 pessoas, vive no lado brasileiro, em três aldeias: duas delas localizadas no rio Auaris (ou Lebarejure) e a outra no rio Uraricoera (Lauriolla, 2004:342). Esta região de fronteira faz parte da zona chamada *Camsoina*. Ela é formada pelas cabeceiras do rio Orinoco (Pádamo, Cunucunuma, Cuntinamo, Ventuari, Paru, Caura) e do rio Uraricoera (Erebato, Merivari).

⁴ Este tipo de atuação de pares de heróis primordiais, como no caso de Wanadi e Odocha na criação de todos os seres do cosmos, não é, como se sabe, exclusivo da mitologia ye'kuana. O ciclo de criação de vários povos apresenta um demiurgo responsável pela humanidade e pela diferenciação do cosmos. Por exemplo, povos vizinhos dos Ye'kuana, como os Pemon (Taulipang e Arekuna, igualmente pertencentes à família lingüística Karibe) fornecem-nos o exemplo famoso de Macunaíma e seus irmãos (gêmeos), coletados por Koch-Grumberg. Macunaíma faz uma espécie de parceria com seus irmãos na criação do cosmos e da humanidade.

No plano da sua organização social, os Ye'kuana participam de um complexo cultural e compartilham com outros grupos um ambiente semelhante, mencionado na etnografia como Guianas. As sociedades das Guianas foram descritas e tratadas como fechadas (endogâmicas e auto-suficientes), amorfas (sem distinções morfológicas internas referentes à organização social) e regidas por um ideal de consangüinidade no nível do grupo local. Segundo Peter Rivière (2001a: 25), a lista resumida de características da organização social comum à área consiste no seguinte: “descendência cognática, uma terminologia de relacionamento prescritivo que abrange a linha paterna e materna, padrões preferenciais de assentamento, endogamia e/ou residência uxorilocal, a ênfase na co-residência, em se tratando da ordenação dos relacionamentos, além de aldeias pequenas e impermanentes.”

Uma aldeia ye'kuana agrupa todos os que ali vivem em uma mesma casa grande redonda (*atta*). A *atta* divide-se em dois círculos concêntricos. Segundo Arvelo-Jimenez (1974), o círculo interior, a *annaka*, é o local “onde se realizam as cerimônias sagradas, onde os homens se reúnem diariamente para compartilhar comida e fazer seu artesanato, os xamãs realizam suas curas e os mais velhos discutem seus sonhos e onde os homens solteiros dormem até se casarem”. O círculo periférico, *asa*, é o local onde estão dispostos os fogos familiares, onde as mulheres cozinham e os membros das famílias dormem juntos. Todos os membros da casa (*atta*) são considerados “parentes próximos” ou “parentes verdadeiros”. Este grupo inclui todos os parentes com os quais alguém pode estabelecer conexões consangüíneas. Isto se dá porque o casamento ideal é aquele realizado entre primos cruzados co-residentes (os pais, geralmente irmãos entre si, arranjam os casamentos de seus filhos, preferencialmente, para um filho, por exemplo, a filha de uma irmã ou a filha do irmão de sua esposa). Portanto, no interior do grupo local, as relações de afinidade (efetiva) e as relações de consangüinidade ficam indiscerníveis, e assim todos passam a considerar-se “parentes próximos”. Mas por motivos demográficos, essas uniões endogâmicas nem sempre são possíveis. Quando, na prática, as comunidades se vêem forçadas a recrutar “parentes distantes” – categoria que Arvelo-Jimenez diz ser difícil de alcançar com precisão, justamente porque um parente distante pode converter-se em parente próximo –, a composição da aldeia passa ser uma solução de compromisso que quase sempre tem de “desdenhar do ideal” (Arvelo-Jimenez, 1974: 147). No plano da cosmologia, entretanto, a casa ye'kuana “não é apenas concebida como uma comunidade auto-contida, mas verdadeiramente construída como uma réplica do cosmos” (Guss,

1990:21). A *annaka* (círculo interior) corresponde ao mar (*dama*). O círculo externo, *asa*, corresponde à terra, e a casa inteira *atta* corresponde à Terra.

Por quê ? Porque a Terra inteira é uma casa para Wanadi, que vive no céu. Então, o mar é *annaka* da casa dele e a terra é a *asa* da casa dele, esses dois círculos juntos são sua casa inteira, portanto, a Terra é casa dele e o Céu é sua Terra. Mas, além desta casa, que é visível para Wanadi (embora invisível para os Ye'kuana), há também a casa invisível para Wanadi. Para esta casa invisível, o mar é seu poste central, a terra é sua *annaka*, e o Céu é sua *asa*. E o Céu empíreo é sua Terra. E assim sucessivamente. Sabemos que existem oito céus para os Ye'kuana (Barandiaran, 1962b). Como poderiam ser (14, como diz J. L. Borges, se referindo aos caminhos da *Casa de Asterion*) infinitos. E se a casa de Wanadi é o modelo para toda casa ye'kuana, deve se aplicar para a comunidade dos parentes esta mesma lógica espiralada e gradual, assim, a cosmologia e a mitologia deixam-se notar em sua mútua implicação.

4. A noção de duplo

É importante ainda desbastar a noção de duplicação e de duplo, tal como indica a sabedoria do Watunna, para distingui-la de alguns falsos amigos do nosso senso comum.

Em primeiro lugar, a relação entre Wanadi e Odosha, uma relação de duplicação (e oposição), nossa representante maior de toda relação no Watunna, ao menos nos mitos que temos acesso, parece muito semelhante, à primeira vista, ao nosso maniqueísmo. Wanadi é a figura celeste e benevolente que desce para instaurar a ordem na Terra. Odosha a figura subterrânea, enganadora e malévola. Tudo isso é similar à queda do anjo em direção às profundezas que deu origem às batalhas entre o céu e o inferno, de que temos notícia pela Bíblia cristã.

Entretanto, como afirmou Lévi-Strauss (1993), os gêmeos da mitologia do Novo Mundo adotaram soluções intermediárias ao contrário dos gêmeos do Velho Mundo, que adotaram soluções extremas: antítese ou identidade perfeita⁵. Mas estas soluções

⁵ “Entre essas soluções extremas, os mitos concebem toda uma série de intermediários. Irredutível, a dualidade assumirá a forma da antítese, um gêmeo bom e o outro mau; um associado à vida, o outro à morte; um ao céu o outro à terra ou ao mundo subterrâneo. Seguem sistemas em que a oposição entre os gêmeos perde seu caráter absoluto em benefício de uma desigualdade relativa: esperto ou tolo, jeitoso ou desajeitado, forte ou fraco etc. Os mitos americanos apresentam uma boa amostra dessas soluções graduadas, desde o par antitético formado pelo bom e o mau demiurgo nos

intermediárias são evidenciadas tomando-se por palco as duas Américas, em comparação com a mitologia do Velho Mundo. No grande conjunto de mitos americanos, observa-se toda uma gradação que inclui por certo formas extremas, à maneira da antítese, mas a América encheria não resolve ficar apenas com a antítese. Entretanto, quando tomamos a mitologia de uma única sociedade em seu conjunto, ficamos com o problema de saber por que esta sociedade, no caso, a dos Ye'kuana, adotou esta forma aparentemente extrema, o par antitético, como seu modelo de relação entre os gêmeos. Este problema poderia ser averiguado levando-se em consideração a mitologia dos povos vizinhos em relação de transformação com a mitologia ye'kuana, bem como as transformações internas a cada um dos conjuntos mitológicos próprios a cada uma das sociedades. Seria muito proveitoso, acredito, tentarmos uma análise das opções ye'kuana em relação às opções da mitologia piaroa. Este era um dos percursos analíticos que julguei, no início, pertinente fazer aqui. Começaria por notar um certo enfraquecimento das relações de oposição no sentido de que a mitologia ye'kuana representaria a versão mais fraca em relação à piaroa. Primeiramente porque os demiurgos piaroa entretêm uma relação de sogro e genro, criaturas já afastadas por natureza – ou seria melhor dizer, um por natureza, o outro por cultura; um é o mestre das florestas e dos espaços celestes, o outro o mestre das águas e do subterrâneo; um anta e pássaro, o outro jaguar – mantendo socialmente uma relação de grande desigualdade (sogro/genro), enquanto que os demiurgos ye'kuana são irmãos. Em ambos os casos, estes heróis surgiram de um princípio comum. No caso de Wanadi e Odocha em função da duplicação, e no caso dos Piaroa surgiram de um ancestral comum: Ofo'Daae, a Anta/Anaconda, que inicialmente fecundava-se porque reunia em si os termos contrários, mas depois, cada um deles passou a ser incorporado por cada um dos heróis piaroa. Sob este aspecto também a mitologia ye'kuana poderia dar um exemplo do caráter

mitos da Califórnia do Sul, até os gêmeos respectivamente benfazejo e malfazejo dos Iroqueses [...]. Na América do sul, companheiros gêmeos ou não, desigualmente dotados física ou moralmente, vivem as mesmas aventuras e cooperam entre si. [...] O novo Mundo prefere formas intermediárias” (Lévi-Strauss, 1993: 205-6). Dividindo a tarefa de configurar a Terra, também estes irmãos (ou companheiros de mesmo sexo, iguais em sua função social), apresentam uma quantidade de diferenças entre si (geralmente têm idades distintas, são filhos de pais diferentes ou incertos etc.). De que serve então concebê-los como gêmeos se eles se mostram desiguais? A função da gemelaridade no caso da mitologia ameríndia, como discutida por Lévi-Strauss, é justamente evidenciar que a identidade perfeita não é possível. Sempre resta uma assimetria em algum nível que não permite que a paridade perdure. Ao contrário de mitologias de outras partes do mundo, na Europa sobretudo, argumenta Lévi-Strauss: “Na América (...), a desigualdade se mantém e ganha progressivamente todos os domínios” (1993: 206). Se os personagens começam semelhantes, cada vez mais suas trajetórias os levam a caminhos afastados. Apesar de sua semelhança inicial, irão necessariamente diferir.

relativamente enfraquecido da oposição entre os demiurgos. No caso da duplicação, que dá origem aos gêmeos ye'kuana, trata-se de uma espécie de multiplicação, no caso dos demiurgos piaroa, tratar-se-ia melhor de uma divisão. Estes exemplos de enfraquecimento da oposição entre os gêmeos podem levar-nos a evidenciar que ela não corresponde bem ao nosso próprio modelo de oposição forte entre o bem e o mau.

Também acredito que não se pode confundir os duplos ye'kuana com as formas ideais, inacessíveis aos humanos na vida prática. No caso ye'kuana, o inacessível aos humanos é a visão da totalidade das coisas. Tudo o que se apresenta na Terra tem sua contrapartida invisível. Esta qualidade da duplicação invisível dos seres torna-se perceptível para os humanos quando eles atravessam a fronteira imediata de sua vida terrena, o limite de suas próprias casas. Só os xamãs podem fazer isso, podem ver o que é invisível para os demais, ouvir e compreender a língua dos espíritos de todos os animais e plantas e negociar com eles. Como nos ensina o *Watunna*, os xamãs (*huhai*) são espíritos. Eles não apenas estabelecem contato e se comunicam com os espíritos, mas eles são espíritos, apesar de serem também pessoas com quem se convive diariamente. Os xamãs podem partir em seu próprio corpo e ver como os animais são humanos nas casas deles. Mas, os xamãs não descobrem uma forma escondida como uma *essência* da coisa que os humanos comuns não podem ver na terra, eles descobrem, ao contrário, uma *ausência* de forma fixa nos seres, ausência de que ele próprio compartilha. E isso nos afasta da noção de que existem formas perfeitas, puras e terminadas para serem copiadas na terra.

Para os tecelões de cestos ye'kuana (Guss, 1990), por exemplo, não há, nos desenhos "verdadeiros", contraste entre figura e fundo, o desenho é tanto mais requintado, mais verdadeiro, quanto mais for transparente. A qualidade verdadeira dos seres consiste numa capacidade de alterar-se ou de participar de uma multiplicidade virtual que os indiferencia. As imagens transparentes dos cestos são executadas apenas por aqueles que já possuem a maestria do ofício, pois eles são capazes de imprimir esta qualidade "verdadeira": imprimem a transparência das formas, a invisibilidade delas. Como os xamãs, os tecedores de cesto ye'kuana, combinam o corpo e a alma, a humanidade e a animalidade⁶.

Por fim, cabe ressaltar que, para os Ye'kuana, há uma diferença entre o duplo (*damodede*) e a alma (*akaato*). A alma parece ser apenas o caso particular dessa capacidade das coisas de participarem da multiplicidade original. Certamente, como para

⁶ Ver a noção de 'subjativação indeterminada' em Viveiros de Castro (2002).

os Wari' (Vilaça, 1992), os xamãs ye'kuana são espíritos, já são compostos em 'humano-animal', e é nesse sentido que sua duplicidade reenvia-os para a comunidade 'uniespecífica' em que a qualidade do humano revela-se em sua potência de transformação e não numa forma 'específica' determinada. Isso vale para os xamãs e para as almas (*akaato*) dos humanos e animais ye'kuana. Por outro lado, o duplo (*damodede*) parece ser uma porção invisível de todos os seres. Estou entendendo, assim, que alma não é o mesmo que duplo, pois, se todos os seres possuem duplo (*damodede*), os humanos e os animais possuem duplo além de alma (*akaato*).

PRIMEIRA PARTE: O MITO E O MUNDO

1. O mito único

Não sair da mitologia é uma escolha (no limite, uma condição imposta a mim), desde que segui os cursos de Eduardo Viveiros de Castro, para os quais foram dedicados quatro semestres de sua orientação em direção aos volumes das *Mitológicas*. Isto permitiu concentrar atenção sobre o pensamento, sobre os próprios conceitos nativos. Mas falar sobre um pensamento nativo não significa defender a idéia de um pensamento menor ou qualitativamente distinto. Depois de toda a obra de Lévi-Strauss e as conseqüências que dela vêm retirando etnólogos das sociedades ameríndias, não é preciso mais repetir que o estudo da mitologia não é um lugar de nonsense. Ou por outra via, concluir, que, se ‘os mitos não dizem nada de instrutivo acerca da ordem do mundo, a natureza do real e a origem do homem ou seu destino’ (Lévi-Strauss, 1987a:577), conseqüentemente, os mitos ‘não são para serem levados a sério’⁷.

Ora, se a história, os acontecimentos progressivos (a origem ou destino do homem), ou a objetivação, a descrição ou explicação do real (a ordem do mundo e a natureza do real) são, na teoria levi-straussiana, a matéria variável engajada numa estrutura relacional invariável, então, pode-se dizer que ambas são entrevistadas pelas *Mitológicas*, mas, digamos, não ao mesmo tempo, ou não examinadas com o mesmo rigor.

As analogias que o sistema mitológico, o pensamento totêmico, selvagem, se quisermos, perseguem não se fazem apenas por meio de um objeto e sua representação, um significante e um significado, mas entre duas relações entre significado e significante em ordens ou registros diversos. Esse é todo o ponto. Não se explica o que é um objeto em si, interessa à interpretação estrutural o que este objeto é para um outro, e este outro também só pode ser alguma coisa para um outro e assim por diante. Nesse sentido é que Lévi-Strauss mostra que ‘a terra da mitologia é redonda’, pois, assim como os objetos - que nada significam sozinhos - um mito necessariamente reenvia a atenção para outros mitos para que possa significar.

⁷ Cf. Overing (1995: 111), para quem “o que Lévi-Strauss está dizendo é que, ao menos quanto à mitologia, não devemos levar os julgamentos dos indígenas nem um pouco a sério”; e Viveiros de Castro (2001:6), para quem o mais profícuo é reter, na teoria estrutural, de resto, coincidente com o que dizem os mitos ameríndios, a lição que ensina: “não é a consciência que varia, mas o mundo.(...) o que nos leva a suspeitar que os mitos dizem, afinal, algo de instrutivo sobre o mundo e sobre o espírito humano”.

Lévi-Strauss (1967:250) defende que “o mito se compõe do conjunto de suas variantes”. Ele é uma “espécie de instrumento lógico destinado a operar uma mediação” (idem:254) ou uma “série de variantes combinatórias que preenchem a mesma função em contextos diferentes” (idem:257). “Todo mito põe um problema e trata-o mostrando que é análogo a outros problemas, ou então, o mito trata vários problemas mostrando que são análogos entre si. (...) A reflexão mítica tem, então, por originalidade, operar por vários códigos” (1985: 169) ou patamares. “Levado pelo seu impulso, o pensamento mítico engendra assim patamares cósmicos colocados cada um de um lado do patamar empírico, tais que cada novo patamar mantenha com o que precede uma relação homóloga a que este patamar mantém com o patamar situado abaixo ou acima dele” (idem:116).

Essa forma de ser do mito, sendo a expressão das relações possíveis, é a lógica de todas as coisas, tanto assim que se apresenta como uma ‘lógica das qualidades sensíveis’. Uma lógica que compartilha com o mundo suas propriedades. Se o mito não nos diz nada *sobre o mundo* é porque ele *está no mundo*.

“E se perguntarmos a qual significado último remetem essas significações que se significam entre si, as quais, no final das contas, devem referir-se a alguma coisa, a única resposta que este livro sugere é a de que os mitos significam o espírito, que os elabora por meio do mundo do qual ele mesmo faz parte. Assim podem ser simultaneamente engendrados os próprios mitos pelo espírito que os causa, e, pelos mitos, uma imagem do mundo já inscrita na arquitetura do espírito” (Lévi-Strauss, 2004a:385).

A significação, do ponto de vista do sistema mítico e, porque não dizer, de um ponto de vista ameríndio, é resultado de um sistema de transformação, ou, se quisermos, de ‘tradução’ (cf. Eduardo Viveiros de Castro: 2004), em que ‘as idéias não morrem’, mas o pensamento avança ‘destruindo o objeto’⁸. O que é uma outra maneira de dizer que a idéia permanece e os objetos mudam. “A lógica do pensamento mítico nos pareceu tão exigente quanto aquela na qual repousa o pensamento positivo, e, no fundo, pouco diferente. Pois a diferença se deve menos à qualidade das operações que à natureza das coisas sobre as quais se dirigem essas operações.” (Lévi-Strauss, 1967: 265)

Mas a mudança de registro em que se operam as transformações, ou, os objetos, ou os mundos de que lançam mão, não é menos significativa. O ponto específico da cosmologia indígena (ou ontologia) é que ela ao mesmo tempo em que assegura ser a

⁸ “Todo esforço para compreender destrói o objeto a que estávamos ligados, em benefício de um esforço que o suprime em benefício de um terceiro, e assim por diante até chegarmos à única presença durável que é esta em que desaparece a distinção entre o sentido e a ausência de sentido: a mesma de onde partíramos” (Lévi-Strauss, 1996: 388).

única, como todas as outras – toda cosmologia é, de seu próprio ponto de vista, universal, o que nos remete a uma passagem de Montaigne citada por Lévi-Strauss (1993: 192), não por acaso, em História de Lince, dentre todos os volumes das Mitológicas, aquele que mais enfatiza a diferença do pensamento dos povos ameríndios, que diz: “Pode-se certamente qualificar determinado povo de ‘bárbaro aos olhos da razão’, contanto que se tenha presente que, definitivamente, ‘cada um chama de barbárie o que não é de seu uso’” –, não concebe que o cosmos seja idêntico para todos os demais seres do universo, ou que os objetos a que se destinam as ‘mesmas relações’ sejam iguais. E, necessariamente, este é um imperativo para o funcionamento do sistema: a relação se faz por meio da diferença. As relações não supõem um assemelhamento como um fim ou como sua justificativa, elas apenas podem relacionar algo que afastam relativamente, uma lógica de substituição ou correspondências entre registros, por suposto, implica objetos (mundos) diferentes entre si.

Predicar que a ‘lei do mito’ é uma lei *natural e universal*, como a expressão do espírito humano, de mesma ordem que os fatos naturais,⁹ não é afirmar tudo ou não é o mesmo que dizer que o mito único corresponde a um corpo fechado e auto-idêntico, substantivamente. Se ele forma um sistema, e nesse sentido é fechado, donde sua universalidade, a extensão de sua semelhança depende de seu mecanismo. Assim sendo, o mito como um sistema único, expressa, no máximo, o caráter relacional dos termos, uma lógica das relações. Por este motivo, a lei do mito, mesmo sendo considerada universal, natural, não supõe que exista uma natureza substantiva ou objetiva, para todo o cosmos. Supor isto seria, melhor, o caso de uma interpretação relativista dos fenômenos, em que se dispõe a natureza como base sobre a qual as culturas variam¹⁰. O mito deve ter a ‘semelhança por base’, o sistema único de correspondência entre as relações, e a ‘diferença por princípio’, a diferença entre os registros ou patamares ou mundos que ele relaciona. Esta diferença é o que permite que as relações sejam postas em andamento, o que concede ao sistema seu dinamismo. O que permite encarar o pensamento como inseparável do objeto, o sistema mitológico como inseparável do sociológico, pois ambos, conjuntamente, só podem funcionar conjuntamente, exprimem todos os conceitos, isto é, exprimem sua relação.

⁹ Sobre esta discussão ver Eduardo Viveiros de Castro, 2001; Jonna Overing 1995; Peter Gow 1997.

¹⁰ Cf. Eduardo Viveiros de Castro (2002), que discute a idéia do perspectivismo ameríndio como uma lógica inversa à epistemologia relativista.

De acordo com esta premissa, ou com esta licença, tentarei encontrar na maneira de proceder dos mitos ye'kuana uma disposição relacional consistente com a formulada em outros sistemas dessa sociedade, enfim, do universo onde se inserem os mitos. Em outras palavras, perceber nos mitos que relação está sendo refletida.

Como disse Overing (1995: 110):

“O mito é o gênero por meio do qual a cosmologia indígena se revela. É por intermédio do mito que os postulados referentes ao universo se exprimem e se explicam. Os ciclos míticos abordam questões metafísicas básicas a respeito da história e do desenvolvimento dos tipos de coisas ou seres que há no mundo, e também suas modalidades de ser e relacionamentos”.

Apenas acrescentaria que a ‘explicação’ e a ‘expressão’ do universo não são claras e evidentes, ou pedagogicamente afirmadas pelos mitos. Os objetos não são significados nos mitos, se são explicados ou expressados é porque estão em posição de significantes, mas isto não nos deixa em posição de dizer que como significantes eles não têm qualidades próprias. Suas propriedades estão sendo também esclarecidas ou melhor, estão sendo acionadas. Se estas qualidades estão nos sistemas, participam de sua estrutura, é preciso que nos coloquemos no nível dessa estrutura para podermos alcançar o sentido que expressam ou o que é que se explica por meio delas no mito.

1.1. Sobre os dualismos ameríndios

O traço da duplicação ye'kuana, obviamente, cabe nas discussões sobre o dualismo nas sociedades indígenas. Grosso modo, radica-se na oposição primeira entre natureza e cultura, da qual derivam as oposições sobremaneira importantes para as concepções de identidade e alteridade, mas (e esse é todo o ponto) a partir das quais a teoria estrutural soube assinalar a especificidade do dualismo ameríndio: “sua natureza intrínseca e deliberadamente inacabada, imperfeita, desequilibrada e assimétrica” (Viveiros de Castro, 2002:17), e, ainda, mais precisamente no valor positivo que estas ontologias atribuem à alteridade (cf. Viveiros de Castro, 2002). Mas se esse caráter é um invariante ameríndio, é preciso matizá-lo em cada uma das sociedades. Minha discussão sobre o dualismo ye'kuana insere-se nesse terreno.

As organizações dualistas (existem?) inauguram uma determinada trilha, difícil não seguir (ou retornar) por ela, de maneira que as monografias em geral privilegiam as relações de oposição dual, sobretudo quando estas se prestam a cercar termos correspondentes com a unidade social.

O dualismo aparece como um princípio abstrato por meio do qual as sociedades definem-se, concebem sua existência particular, ou melhor, concebem a possibilidade de todas as coisas, umas em relação às outras. O dualismo, embora possa estar atualizado em soluções particulares sob formas de instituições sociais, de maneira geral, marca apenas a necessidade de diferenciação relativa entre os seres, afirmando assim sua existência significativa.

Mas esta é uma definição entre outras. Pensando o dualismo como um substituto temporário da relação, ainda será possível notar que existem, pelo menos, dois modos diferentes de se o conceber. Uma relação descontínua entre termos simetricamente opostos e internamente homogêneos; ou uma relação contínua e assimétrica no interior de termos não completamente homogêneos e idênticos a si, o que faz da diferença não apenas algo que vai *entre* dois termos.

À primeira definição é imprescindível a introdução de espaços vazios, cortes que produzem a descontinuidade entre os termos, produzindo-os como opostos, essa introdução dos intervalos dá-se graças a uma violação exterior sobre a matéria original.

Lévi-Strauss define este procedimento de empobrecimento na matéria do contínuo nos mitos do primeiro volume das *Mitológicas*:

“Parece, pois, que os dois mitos, tomados em conjunto, se referem a três campos, cada qual originariamente contínuo, mas nos quais é indispensável introduzir a descontinuidade, para poder conceituá-los. Em cada um dos casos, essa descontinuidade é obtida através da eliminação radical de certas frações do contínuo. Este é empobrecido, e elementos em menor número têm a partir de então folga para se expandirem no mesmo espaço, já que a distância entre eles passa a ser suficiente para evitar que eles se encavalem ou se confundam uns com os outros” (Lévi-Strauss, 2004a: 75-76).

Mas esse empobrecimento no contínuo foi empreendido às custas de uma outra violação, desta vez, ocultada pelo sistema: a condição de que, no interior dos termos, fosse restabelecida a indiferenciação inicial. Como se toda diferença se traduzisse ou exprimisse no corte e os termos fossem tomados como se fossem constituídos internamente de homogeneidade plena. A concepção de que existe uma separação nítida entre o que é termo e o que *nada* é, parece ser exigida para a significação: “Ora, qualquer que seja o campo, é unicamente a partir da quantidade discreta que se pode construir um sistema de significações” (idem: 76).

Se o dualismo descontínuo pode representar-se, e, de fato, representa-se etnograficamente no exemplo da divisão entre as metades (bororo), um dualismo diametral, necessariamente postula a imagem de uma unidade inicial partida ao meio. Este dualismo não pode fazer mais que dividir o uno. Porém, a imagem desta unidade deve ser “bastante ambígua” (Lévi-Strauss, 1993), do contrário, como se poderia fazer surgir pares heterogêneos (embora simetricamente) de uma unidade totalmente homogênea?

Nesse sentido, pode-se notar que o dualismo diametral esconde seu ternarismo, isto é, oculta-o, e postula-se como independente, tratando seus termos como simétricos e relegando para um plano exterior a diferença de onde se deduz a relação de oposição. Como se, para o dualismo diametral, a diferença entre os termos já estivesse constituída antes da relação de oposição entre eles. O termo de mediação que, ao mesmo tempo os define como opostos e garante sua não disjunção completa, fica, por definição, fora dos termos. Por exemplo, a distinção entre homens e mulheres é derivada da relação de aliança matrimonial, como aliás, os mitos tratam de postular. As mulheres aparecem com a cultura, quando todas as coisas puderam diferenciar-se, inclusive homens de mulheres, assim como homens de animais, as espécies de animais entre si, ou as partes do corpo, as cores dos pássaros, etc. Neste exemplo do surgimento das mulheres, tudo se passa como se a diferença entre os sexos fosse suficiente por si para separar mulheres e homens. Mas se esta diferença de ordem física ou natural está sendo expressa nos mitos, é porque não só a distinção entre sexos será tratada. Homens e mulheres não se separaram ou passaram a existir (como distintos) para permanecerem disjuntados. Ao contrário, foi para que se

juntassem, que se diferenciaram. Essa boa medida, no caso da relação entre homens e mulheres, não está segura apenas por diferenciar-lhes o sexo, terão de se diferir também segundo um outro critério, um outro que se duplica sobre a primeira divisão, agora, de ordem social. Serão primos ou irmãos, homens em relação às mulheres (bem como homens e mulheres entre si). Mas a divisão que resulta dessa série de mediações, opondo duas categorias de homens (aliados por meio de uma mulher) mantém-se como simétrica e o termo mediador, a diferença entre os termos, aparece sempre como exterior a eles. “Suas transformações [do dualismo diametral] não criam mais do que um dualismo semelhante àquele de onde partiu” (Lévi-Strauss, 1967: 177).

Conceber o dualismo (simétrico e descontínuo) como um sistema de redução, como está dito até aqui, seria uma outra maneira de afirmar seu caráter derivado, a medida em que ele é a simplificação de um elemento mais vasto, maior, do qual partiu, em um menor que ele representa. E esta redução ou derivação por simplificação, percorre o caminho que vai do contínuo ao descontínuo, da desordem à ordem, da realidade geral e insignificante à representação significativa, isto é, um caminho progressivo. “Do exame desses dois mitos [bororo M2, M3], inferimos que a passagem da natureza à cultura corresponde, no pensamento indígena à do contínuo ao descontínuo” (Lévi-Strauss, 2004a: 321)¹¹

Este caminho reto e simplificador é enfatizado na mitologia. Porém, as coisas não são tão simples assim, pois, como argumenta Lévi-Strauss, existe mesmo aí

“em primeiro lugar, a justaposição de estruturas diametrais e de uma estrutura concêntrica com até uma tentativa de tradução de um tipo noutro. Com efeito o Leste é ao mesmo tempo Leste e Centro; o Oeste é simultaneamente o Oeste e Contorno [...]. Em segundo lugar, todas estas estruturas binárias estão combinadas com formas ternárias [...]. Convém, parece-me, dividir o problema: relação entre dualismo e triadismo; relação entre duas formas de dualismo propriamente dito” (1967: 173-74-75).

À primeira relação Lévi-Strauss remete o que já havia argumentado nas *Estruturas Elementares do Parentesco*, a propósito da relação entre a troca generalizada e a troca restrita: “De um ponto de vista lógico, é mais razoável e econômico tratar a troca restrita como um caso particular da troca generalizada” (1967: 175). E continua: “resultará que o triadismo e o dualismo são inseparáveis, porque o segundo nunca é concebido como tal,

¹¹ A não ser nos espaços em que a força desse contínuo sobreviveu: “É como se o pensamento sul-americanos, decididamente pessimista por sua inspiração, diatônico por sua orientação, atribuisse ao cromatismo uma espécie de maleficência original, tal que os grandes intervalos, indispensáveis na cultura para que ela exista, e na natureza, para que o homem possa pensá-la, só possam resultar da autodestruição de um contínuo primitivo, cuja força ainda se faz sentir nos raros pontos em que sobreviveu: ou em proveito do homem, na forma dos venenos, que veio a comandar; ou contra ele, no arco-íris, que não pode controlar” (Lévi-Strauss, 2004a: 321).

apenas como limite do primeiro (idem 176). Ou seja, é possível reduzir as estruturas ternárias em binárias, mas o contrário não. A troca generalizada se faz numa rede contendo um número qualquer de grupos desde que o sistema não contenha menos que três grupos distintos, enquanto que a troca restrita se faz apenas entre dois grupos.

Pois bem, por causa desse aspecto simplificador do dualismo, Lévi-Strauss tomou-o como um dualismo ideal, teórico, digamos. Pois ele “nunca é completamente realizado na experiência, a não ser sob a forma de racionalização imperfeita de sistemas que permanecem irreduzíveis a um dualismo, sob cujas espécies tentam, inutilmente, representar-se” (1967: 176); ou “Num sistema diametral [...], as metades definem-se uma por oposição à outra e a aparente simetria de sua estrutura cria a ilusão de um sistema fechado” (id. 177).

Como se para que o “mundo inteiro se tornasse razoável” (Deleuze, 1997), todas as diferenças (significativas) tivessem de ter sido postas a um só tempo, de uma única vez, sob a forma mais reduzida, a mínima (dual). Ainda que o dualismo diametral seja ideal ou ilusório, isso não o impede de ser um instrumento à mão para se conceber e atualizar relações, não o faz menos aplicável ou menos valorizado na vida prática. Ele determina ou qualifica certas relações. Ele responde “a uma questão específica: como produzir a dualidade a partir da unidade” (Lévi-Strauss, 1993:204).

Se esta dualidade simétrica constitui uma passagem radical, da continuidade à descontinuidade, da homogeneidade à diferença, carrega também seu sentido ‘maléfico’: como se o par que ele separa estivesse “destinado(s) ao incesto, que já prefigurava sua promiscuidade no seio materno” (id.:204) ou no seio da unidade inicial. Reintroduzir uma condição de paridade completa, ao menos sob premissas lógicas, implica uma relação totalmente simétrica. E “O pensamento ameríndio dá à simetria um valor negativo, maléfico até” (id.:208). Pois esta simetria tem por função compor novamente a totalidade homogênea do termo (ou do sistema).

Como disse Viveiros de Castro (2002:435):

“Os dualismos diametraais definem uma totalidade circunscrita por um limite infranqueável, uma barreira dimensional heterogênea em relação à linha meridiana interna – do ponto de vista do sistema, seu exterior não existe”.

Este dualismo não é suficiente ou pelo menos não dá conta de todo tipo de diferença do mundo e das instituições indígenas. A despeito do que prevê o sistema, ele não é tudo.

Deixando este problema que é o da relação entre o binarismo e o triadismo, ou melhor, da posição de caso particular do dualismo binário em relação ao ternário, Lévi-Strauss passa a responder à questão sobre a relação entre as “duas formas de dualismo propriamente dito”. O dualismo concêntrico em relação ao dualismo diametral, se coloca sob um tipo diferente de problema:

“A dualidade pode ser reabsorvida na imagem aproximada da unidade pela qual é representada, ou apresenta um caráter irreversível, a ponto de a distância mínima entre seus termos dever fatalmente alargar-se?” (Lévi-Strauss, 1993:205).

Esta questão coloca sob uma forte suspeita a premissa da qual se partiu para formular a questão anterior, a de que a unidade existe como dado inicial, ou pelo menos, não toma a unidade por princípio e ainda desconfia dela como fim. Esta segunda maneira de se pensar o dualismo conjectura sobre a possibilidade de se reacoplarem unidades, ou fundirem-se numa totalidade; indaga-se, melhor, sobre a possibilidade de que as diferenças que o dualismo representa não necessariamente se resumam ao intervalo, mas possam estar também contidas no interior do par, agora relacionados como unidade. Mas, se é possível conceber diferenças no interior de um par ou no interior da unidade - é todo o ponto - é porque deve se conceber, ao mesmo tempo, um exterior dele: “o exterior da figura concêntrica, ao contrário, é imanente a ela: ‘trata-se de um sistema que não se basta a si mesmo, e que precisa sempre se referir ao meio circundante’” (Lévi-Strauss, *apud* Viveiros de Castro, 2002: 435). É preciso pensar no par relacionado como um resto ou diferença de um exterior que os distinguiu de si, ao mesmo tempo em que pensar neste par como uma unidade articulada internamente por meio da diferença. Então, é preciso pensar a diferença como interna e externa às unidades, ao mesmo tempo.

Porém, se a definição distingue o dualismo diametral (descontínuo, simétrico e estático), do dualismo assimétrico, contínuo e dinâmico, configura-se, ela própria, de maneira diametral, isto é, descontínua. Se estes dualismos distinguem-se, o dualismo diametral em relação ao concêntrico o faz por preterição, o primeiro exclui as diferenças como interiores aos termos, excluindo assim o dualismo concêntrico de sua definição. Mas o dualismo concêntrico não apenas nega o dualismo diametral, ele se diferencia dele justamente por não se definir exclusivamente em relação a ele, mas por o englobar em seu interior. Ele então combina duas formas de ‘dualismos propriamente ditos’ no interior de um sistema:

“o dualismo concêntrico é um mediador entre o dualismo diametral e o triadismo, e é por seu intermédio que se faz a passagem de um ao outro. [...] Ou melhor, para ser mais exato, todo esforço para passar da tríade assimétrica à díade simétrica supõe o dualismo

concêntrico que é diádico como um, mas assimétrico como o outro” (Lévi-Strauss: 1967: 176-77).

Enfim, se podemos dizer que há um compromisso entre eles, esse compromisso não sugere nenhuma síntese dialética, mas um traço que dispõe as relações sobre um eixo oblíquo.¹²

Então podemos compreender melhor porque mesmo o dualismo diametral (que já é resultado de um arranjo ternário) é ideal e mesmo onde se o encontra, como na discussão sobre a organização da aldeia bororo, está comprometido com o dualismo concêntrico e, assim, enxergamos que, já em 1956 (em "A Estrutura dos Mitos"), Lévi-Strauss tinha postulado o que voltaria a afirmar mais nitidamente em 1991 (História de Lince), quer dizer, o dualismo ameríndio é um dualismo em perpétuo desequilíbrio porque ele faz a passagem entre uma estrutura simétrica e outra assimétrica. Esta passagem não termina, ela é uma passagem constante de um a outro, é próprio do sistema ser passagem. Enfim, mesmo quando Lévi-Strauss descreve a aldeia bororo, não podemos esperar que ele se restrinja a falar apenas sobre um dos ‘dualismos propriamente ditos’¹³.

Mas esta solução não é pacífica nos ensinamentos de Lévi-Strauss, pois às vezes o primeiro movimento é tido como progressivo, positivo, inaugural e verdadeiro, como na passagem:

“O homem só cria algo verdadeiramente grande no princípio; em qualquer campo que seja, apenas a primeira *démarche* é válida em sua totalidade. As que se seguem titubeiam e se arrependem, empenham-se em recuperar, parcela após parcela o território que ficou para trás [...]. O que afinal fizeram os últimos senão o que não deveria ser feito?” (Lévi-Strauss, 1996:386).

¹² A replicação de oposições que o dualismo diametral implica no interior de cada um dos termos de seu par pode até parecer um limite para a simetria, porque torna evidente que cada termo é composto de outras relações, mas o fato é que estas relações necessitam que se as coloquem como frente a um espelho. Num diagrama formulado por Viveiros de Castro (2002:437), a diferença diametral, quando reiterada, forma um tabuleiro de xadrez, enquanto o dualismo concêntrico corta apenas um dos lados do primeiro par e, sucessivamente, configura um centro, a partir de um eixo oblíquo.

¹³ Como nos ensina, de passagem, em Tristes Trópicos: "Então, torna-se possível explicar porque este estilo lembra, em mais sutil, o de nossas cartas de baralho. Cada figura de carta obedece a duas necessidades. Primeiro deve assumir uma função, que é dupla: ser um objeto, e servir de diálogo – ou ao duelo – entre dois parceiros que se enfrentam; e deve também representar um papel, atribuído a cada carta em sua condição de objeto de uma coleção: o próprio baralho. Dessa vocação complexa decorrem várias exigências: a da simetria, que tem a ver com a função e da assimetria que tem a ver com o papel. O problema é resolvido pela composição simétrica, mas segundo um eixo oblíquo, fugindo assim da fórmula completamente assimétrica, que satisfaria o papel mas contradiria a função, e da fórmula inversa, completamente simétrica, que provocaria o efeito contrário. Também aqui se trata de um jogo complexo que corresponde a duas formas contraditórias de dualidade, e que leva a um compromisso, realizado por uma oposição secundária entre o eixo ideal do objeto e o da figura que ele representa" (Lévi-Strauss, 1996:183).

Outras vezes, só este movimento inverso ou o próprio ato de recuperar ou sobrepor-se ao primeiro é que fornece o dinamismo e, assim, a eficiência do sistema, em sua tarefa de recobrir regiões mais vastas e ao mesmo tempo mais íntimas das qualidades às quais a existência ele se dedica a averiguar.

Estes argumentos de Lévi-Strauss, tal como os compreendemos, foram reunidos até aqui com o objetivo de explicitar as características do dualismo concêntrico, dualismo que foi considerado como princípio sob o qual se move a mitologia e mesmo o pensamento ameríndio, povos que “escolheram explicar o mundo pelo modelo de um dualismo em perpétuo desequilíbrio, cujos estados sucessivos se embutem uns nos outros” (Lévi-Strauss, 1993:215), seu ‘clinamem filosófico’ deriva dessa passagem da tríade à díade mas sempre segundo um eixo oblíquo, que expressa um centro, em torno do qual todo o resto é desigual. Este tipo de pensamento aparece mais exemplarmente na mitologia dita ‘regressiva’. Para mim, será esta mitologia da perda a responsável por incluir os dois movimentos ou a passagem entre dois ‘dualismos propriamente ditos’ no interior do sistema. E acredito que a mitologia ye’kuana dá testemunhos dessa passagem.

Há uma razão suplementar para que devamos manter-nos atentos às características do dualismo gemelar (concêntrico), pois se “o exterior é aqui um traço interno”, é porque interior e exterior são relativos, ou mais precisamente porque: “o exterior é relativo e isso faz o interior igualmente relativo” (Viveiros de Castro, 2002:435-6).

E este ponto, por um lado, parece ter muito a ver com a imagem que os mitos fazem das relações ye’kuana, com o que dizem alguns Ye’kuana sobre sua sociedade e também com o que a etnografia descreve. Mas, por outro lado, pode parecer um tanto contraditório com a definição das sociedades internamente indiferenciadas, e com tendência a expulsar toda a diferença para o exterior.

2. Das Mitológicas à mitologia e cosmologia ye’kuana

No primeiro volume das *Mitológicas*, Lévi-Strauss diz que tratou de mitos que, do ponto de vista de seu código sociológico, traziam um conflito entre aliados de mesmo sexo ligados entre si por meio de sua relação diferencial com um terceiro de sexo oposto. Já no segundo volume, esse conflito se transforma numa relação (ainda conflituosa) suplementar

entre irmãos de mesmo sexo e o cônjuge de um deles. Esta relação tem caráter excessivo, deslocando a instauração da aliança matrimonial, que era o motivo da relação anterior (entre aliados) e a tomando pelas bordas. Diante do material etnográfico, isso me chamou atenção porque, ao meu ver, temos uma evitação da figura do aliado ou a evitação do conflito entre figuras simetricamente opostas, e uma preferência por tratar a relação (de oposição) entre dois semelhantes.

A gemelaridade engendra um tipo especial de oposição. Ela não opõe apenas termos um ao outro, e nem relações equivalentes, mas opõe um par de dualidades distintas. Um par de irmãos de mesmo sexo a um par de irmãos de sexo oposto (ou a um único termo de sexo oposto ao deles). Ela sintetiza uma 'dupla oposição' ou a relação entre 'duas formas contraditórias de dualidade' (Lévi-Strauss, 1996:183). É assim uma espécie de compromisso entre uma oposição binária e simétrica e uma ternária e assimétrica.

Analogamente à mitologia gemelar, derivada, regressiva, no sentido em que ela parte da mitologia progressiva fazendo seu caminho inverso, passa-se o percurso entre o dualismo diametral e o dualismo concêntrico. O que a mitologia gemelar considera como dado é o estágio das oposições ou de relações estabelecidas na primeira mitologia. Como inicia-se do ponto em que termina a mitologia anterior, a mitologia gemelar produz, assim como o dualismo concêntrico, a passagem entre dois tipos diferentes de relação, ela não exclui as oposições anteriores, melhor, ela as carrega em si como uma sombra.

Os gêmeos de mesmo sexo são os personagens responsáveis por encarnar a articulação entre as duas formas da oposição, a diametral diádica (entre termos exclusivos, simétrica, diametral, descontínua) e a concêntrica (entre relações, assimétrica e contínua), pois, se a primeira se mantém pela diferença física (e contraditória), fazendo com que surja um grupo de mesmo sexo, em oposição a um outro grupo de sexo oposto, e pela diferença entre as combinações possíveis daqueles termos, engendrando o papel social; a segunda se faz pela relação entre elas: ultrapassa a diferenciação das funções sociais e sexuais, mas não sem que elas tenham se estabelecido. Tem a ver com as diferenças de qualidades e habilidades particulares e individuais, no interior de um par homogêneo sob o aspecto sexual e social.

Um dos gêmeos tem a responsabilidade de separar exclusivamente, o outro de reunir; um de diferenciar, o outro de indiferenciar ou borrar a diferenciação. Porém, a ação de um nunca apaga completamente a ação anterior. Mesmo que um faça o caminho no sentido inverso do outro, a marcha é sempre para frente, porque não conseguem anular-se totalmente. Competem por restabelecer a relação diferencial mais fundamental, sem que

consigam alcançar um equilíbrio estável ou uma paridade. Seu compromisso é feito sob a necessidade de se sucederem ou sobrepor-se um ao outro infinitamente.

Lévi-Strauss (1986: 81) elucida-nos:

“Na presença destas antinomias, cada gêmeo reage de modo diferente. Um busca resolvê-las por sua mediação; o outro as institui ou as perpetua por seu zelo separador. Em todos os estágios do real, portanto, esse último porta a responsabilidade particular de manter o dualismo que, não menos do que a mediação, é uma relação constitutiva da ordem universal”.

Notei, não por acaso, que os mitos do segundo volume eram principalmente provenientes da região das Guianas. Assim, a transformação da temática do primeiro para o segundo volume é consistente com um deslocamento geográfico em direção ao norte da Amazônia. As *Mitológicas* passam da região do Brasil Central, onde se iniciam, e vão deslocando-se em direção ao norte, para a Região amazônica, especialmente em direção à Guianas, onde encontram-se, entre outras sociedades, os Ye'kuana, assim como passam do tema da instauração da cultura para o tema da sua perda.

Vimos na introdução dessa dissertação que a mitologia ye'kuana concede lugar privilegiado para a relação entre Wanadi e Odosha. Um par de heróis, irmãos, gêmeos de mesmo sexo. A relação inaugural da ordem atual foi esta do compromisso e mútua implicação entre seres não completamente distintos. Esta solução que se estabeleceu entre estes gêmeos foi a mesma solução encontrada para o surgimento de qualquer ser na Terra, qualquer ser traz imediatamente um outro concomitante. Este Outro, embora semelhante ao primeiro, faz figura de um antagonista constante. A diferença tratada na mitologia ye'kuana parece ser do tipo daquela mitologia do mel, não apenas por tratar-se da oposição entre dois irmãos, Wanadi e Odosha, mas por conceber toda diferenciação ao modo da relação entre Wanadi e Odosha. Não só lá estão os gêmeos, mas estão lá como protótipos de toda relação. É que nada se cria isoladamente, todo ser tem sua contrapartida invisível. Nesse sentido, não faz falta a presença de protagonistas gêmeos (de mesmo sexo) na trama do mito, basta que a lógica da diferença entre semelhantes seja vigente para as demais coisas.

A duplicação ou a replicação tem a ver com este mecanismo de experimentação dos limites internos da semelhança, que só pode estabelecer-se entre termos nem radicalmente opostos nem completamente idênticos. Uma relação entre duplos é uma relação entre termos redundantes, ou concorrentes facultativos, como diz Lévi-Strauss.

Vejamos:

“Os leitores do *Cru e o Cozido* se lembrarão sem dúvida que o primeiro grupo de mitos que nós introduzimos (M1 a M20) e sobre os quais, num sentido, aqui não fazemos mais que retomar o comentário, implicava igualmente o problema da aliança. Mas entre estes mitos e aqueles que consideramos no presente, uma diferença maior se faz sentir. Naquele primeiro grupo, os aliados eram sobretudo irmãos de mulheres e maridos de irmãs, quer dizer, respectivamente doadores e tomadores. Já que toda aliança implica o concurso destas duas categorias, tratava-se de cunhados mutuamente inevitáveis, onde a intervenção oferece um caráter orgânico e onde, por consequência, os conflitos são uma expressão normal da vida em sociedade.

No segundo grupo, ao contrário, o aliado não é um parceiro obrigatório, mas um concorrente facultativo. Que o cunhado da mulher seja por ela seduzido ou que ele próprio desempenhe o papel de sedutor, é sempre um irmão do marido: membro do grupo social, é verdade, mas cuja existência não é requerida para que a aliança se estabeleça e que, na constelação doméstica, faz figura de termo continente. Entre os ensinamentos que os Baniwa oferecem aos noivos figura aquele de “não seguir as mulheres de seus irmãos” (M276b). Uma visão teórica da sociedade implica com efeito que todo homem, para estar seguro de obter uma esposa, deve poder dispor de uma irmã. Mas nada exige que ele tenha um irmão. Como explicam os mitos, isto pode mesmo tornar-se um incômodo.” (Lévi-Strauss, 2004b: 282-83)

Esta passagem conduziu-me a uma dupla reflexão sobre as sociedades das Guianas. A primeira delas diz respeito à imagem que a etnografia tem formulado sobre estas sociedades: idealmente endogâmicas, auto-suficientes, e, ainda mais, consangüíneas, no nível do grupo local. Tudo isso pareceu-me um expediente por meio do qual idealmente estas sociedades evitam confrontar-se com a figura do afim ou do aliado de mesmo sexo e convertem este aliado em irmão de mesmo sexo, figura não necessária sob o ponto de vista da aliança e que pode “mesmo tornar-se um incômodo”. Ou seja, parece haver aqui uma coincidência entre o que Lévi-Strauss formulou como a temática do segundo volume das *Mitológicas* – a saber, o conceito do mel como um elemento emblemático da perda, ou do retorno da sociedade em direção à natureza por meio de uma patologia das relações sociais, ou uma patologia da instauração da cultura, que assinala-se no desequilíbrio entre os termos constitutivos da aliança matrimonial, mais precisamente, no excesso ou na duplicação de um mesmo, em detrimento de um outro diferente – e a imagem das sociedades guianenses como aquelas que evitam contatos com o exterior, com a diferença radical, tanto quanto evitam diferenciar-se internamente; que evitam, portanto, a alteridade como um termo simetricamente oposto a uma identidade.

A segunda reflexão gira em torno dos mitos do *Watunna*. Encontramos ali uma competição ou concorrência incessante entre dois irmãos de mesmo sexo, Wanadi e Odosha, pelo controle das pessoas humanas na terra e por todos os demais aspectos cósmicos, desde a criação do mundo natural e contatos com o sobrenatural, até as artes da civilização. Portanto, este traço da duplicação deve estar presente tanto nos termos quanto

nas relações, isto é, tanto na matéria dos mitos quanto em seu mecanismo, como uma marca da mitologia gemelar.

Esta homologia citada, entre o código sociológico da mitologia gemelar e, por um lado, a descrição da imagem de sociedade, isto é, das relações (sociais) no plano da organização social das sociedades guianenses, em particular da sociedade ye'kuana e, por outro lado, as relações (sociais) descritas no plano da própria mitologia ye'kuana constituem o fio para abordar o Watunna, tanto quanto para abordar as relações possíveis entre a cosmologia e a sociologia ye'kuana.

Para começar, recorremos a um fio suplementar ao mito para compreender o debate. Começamos pelas regras mais gerais a respeito do corpo-espírito ou dos duplos entre os Ye'kuana. Vejamos o caso do *Wani* e dos *Wani*.

Conforme já dito, o *Wani* ye'kuana, como muitos outros ameríndios, é um espírito, é uma alma na terra, ele conecta *huanak* e *Wani*, ele participa da transformação original, da multiplicação "multiplicativa" (Vélez, 1993), ou do "princípio subjetivo individualizado, uma espécie de equivalente ontológico para" (Vélez de Castro, 2002).

Para todos os efeitos, portanto, um *Wani* é algo que não tem propriamente um corpo, ele apresenta-se na terra como uma alma. Porém, ele é, ao mesmo tempo, e um indivíduo normal, um parente, um humano entre os demais, uma pessoa real, incorporada. Não, diferentemente disso, outras pessoas existem que, mesmo sendo consideradas parentas, guardam também em seu interior os princípios virtuais ou diferenciados (*Wani*) que o corpo não consegue separar ou controlar totalmente.

Os humanos normais, que têm corpo, podem liberar sua alma, separar-se dele, quando morrem. Mas se já não são mais pessoas, é o seu corpo morto que se torna parente, enquanto sua alma retorna, volta para o fundo individual de cada parte. Mas existem outras ocasiões, ritos extremos, para que estas humanas, pessoas incorporadas, possam deixar seu corpo e deixar sua alma para participar com o fundo primeiro. Esta parece transformar-se, então, em outra coisa. Transforma-se desde o seu próprio corpo em um corpo morto. Às vezes, os vivos comportam-se como mortos, isto é,

2.1. Wanadi e Odosha:

os dois sentidos do movimento, ou as vias diferentes de diferenciação

A) Na cosmologia, uma teoria dos corpos

Esta seção consiste basicamente numa tentativa de formular o problema da diferença entre o modo de diferenciação de Odosha e Wanadi. Esta questão pareceu-me pertinente justamente porque encontra claros ecos na questão dos "dualismos propriamente ditos", que até aqui são nossos personagens teóricos. Estes dois heróis da mitologia ye'kuana, parece-me, encarnam ou personificam a relação entre os dois dualismos e esta, por sua vez, desemboca na cena da teoria gemelar ou do dualismo em perpétuo desequilíbrio. Perseguir o antagonismo entre estes heróis pode ser interessante para esclarecer a relação entre os dualismo de modo um pouco mais dramático, digamos.

Para começar, recorramos a um fio suplementar ao mito para compormos o cenário. Começemos pelas regras mais gerais a teoria do corpo-espírito ou dos duplos entre os Ye'kuana. Vejamos o caso do xamã e dos mortos

Conforme já dito, o xamã ye'kuana, como muitos outros amazônicos, é um espírito, é uma alma na terra, ele conecta humanos e não-humanos, ele participa da transparência original, da multiplicidade 'uniespecífica' (Vilaça, 1992), ou do 'princípio subjetivo indeterminado, uma espécie de equivalente ontológico geral' (Viveiros de Castro: 2002). Para todos os efeitos, portanto, um xamã é alguém que não tem propriamente um corpo, ele apresenta-se na terra como uma alma. Porém, ele é, ao mesmo tempo, e em condições normais, um parente, um humano entre os demais, uma pessoa atual, incorporada. Mas, diferentemente dele, outras pessoas existem que, mesmo sendo consideradas parentes, guardam também em seu interior os princípios virtuais ou diferenciais (alteridade) que o corpo não consegue separar ou esconder totalmente.

Os humanos normais, que têm corpo, podem liberar sua alma, repartir-se em dois, quando morrem. Mas aí já não são mais parentes, só o seu corpo morto é sua parte parente, enquanto sua alma retorna, volta para o fundo indiferencial de onde partiu. Mas existem outras ocasiões, menos extremas, para que estes humanos, parentes corporados, exibam sua porção disforme, ou deixem sua forma atual sinalizar sua participação com o fundo primeiro. Este parente transforma-se, então, em outra coisa. Transforma-se desde o seu próprio corpo em um corpo outro. Às vezes, os vivos comportam-se como mortos, isto é,

como almas, ou como xamãs, mas isso não é uma coisa natural, quer dizer, é natural, mas não é normal, esperada ou desejada.

As situações exemplares da separação da alma do morto e das viagens do xamã são uma inversão na cadeia de atualizações que separa cada vez mais os seres, definindo-se então, como uma ‘contra-efetuação do virtual’. Mas, no exemplo da escatologia ye’kuana, se a partida da alma ou a viagem do xamã em direção ao ‘sobrenatural monolítico’ consiste num retorno ao virtual, como uma contra-efetuação do virtual, parece-me, que este movimento de retorno não constitui um problema, ou um escândalo, na Terra. É, ao contrário, visto como um movimento normal (está do lado de Wanadi, que é o capitão da ordem). Este retorno, ou subida em direção ao virtual deveria ser uma finta na ordem atual das coisas, mas parece que ele não constitui problema justamente porque ele não acontece no plano terrestre, não acontece ao alcance das vistas sobretudo. Acontece, de fato, no mundo mais verdadeiro, o outro que não se vê na Terra. Porém, por outro lado, existem algumas manifestações do virtual, que poderíamos definir melhor como metamorfose (sobre a transformação da ordem do animismo, ver Viveiros de Castro, 2002, cap 9), pois elas acontecem na Terra, ao alcance das vistas.

Sigamos mais de perto o que se passa nesta classificação de todos os seres da terra entre os perfeitos e os arruinados, os de Wanadi e os de Odocha. A primeira vista, ela evoca a classificação totêmica, do tipo daquelas expostas em *Algumas Formas Primitivas de Classificação*. Com a diferença de que para que haja uma bipartição de todas as coisas do universo faz falta a existência de dois clãs: cada um tomaria a guarda de uma metade para si e relegaria a outra metade para o outro. No caso dos Ye’kuana, uma sociedade internamente indiferenciada, em que estão ausentes todos os traços de uma divisão diametral ou qualquer outra em classes (excetuando-se talvez a divisão por classe de idade?), há apenas um grupo homogêneo que decide classificar dois tipos antagônicos de seres. E, entre os Ye’kuana, o mundo não foi criado dividido, as coisas não estão desde sempre necessariamente bipartidas. Elas foram tornando-se diferentes desde seu início no centro. Elas foram atravessadas todas por uma transformação. Diferentemente das divisões totêmicas, que não se alteram, são bipartidas por princípio e este princípio permanece estendido a todas as coisas, para os Ye’kuana, no princípio, as coisas eram todas similares, eram coisas de Wanadi, mas elas tornaram-se outras, Odocha.

Wanadi, o sol, contribui primeiramente para esta diferenciação, mas ele próprio é um ser celeste, ele atua do Céu em direção a Terra, separando as coisas de cima para baixo, definindo bem os limites entre o Céu e a Terra. Wanadi, estando retirado e invisível em seu

mundo no céu, faz com que as coisas na Terra sejam concebidas em relação ao patamar dele (superior). Esta noção de que todas as coisas na Terra são uma contrapartida material e visível de um princípio mais verdadeiro invisível no Céu, pode ser tomada como uma relação de correspondência entre os planos celeste e terrestre. É o que acontece privilegiadamente na imaginação da Casa (como teremos oportunidade de ver demoradamente mais a frente). O que a casa ye'kuana é para o patamar celeste, a casa do patamar inferior é para os Ye'kuana. Para o povo celeste, a casa dos Ye'kuana inteira é apenas o mastro central de sua casa. A casa de Wanadi difere e contém a casa dos Ye'kuana. Contudo, a semelhança entre as casas, é também o que as difere. Em outras palavras, semelhança só se estabelece quando consideradas as diferenças entre patamares, se houver portanto uma relação entre séries distintas. Se as almas e os xamãs podem retornar ao Céu, subindo para a participação do tempo primordial e eterno (que é o campo da virtualidade difusa), é porque, primeiro, eles descem ao patamar subaquático e de lá então retornam ao Céu e, assim, retomamos a uma relação de correspondência entre os planos. O caminho de subida do mundo subaquático até a superfície (da terra) corresponde (e se opõe) ao caminho da superfície (Terra) até o Céu.

Mas as transformações dos seres de Wanadi nos de Odosha não exigem, para que possam ser vistas, uma relação de correspondência com o patamar inferior, ou superior. Elas ocorrem no interior da série, no interior do par, na superfície da terra ou no mesmo plano, o terrestre.

Arvelo-Jimenez – que escreveu quase contemporaneamente a Civrieux, o montador do *Watunna*, e antes de David Guss, um etnógrafo mais recente dos Ye'kuana na Venezuela, este muito influenciado por Civrieux – não tinha exatamente por foco a mitologia, mas o sistema político e o sistema ritual desta sociedade. Ela fala-nos de *caju* (na grafia de Guss, Kahu), o céu, e de *cajushawa*, ao invés de insistir sobre o conceito de Odosha. Para ela, odosha nem se escreve com maiúscula, ele não parece ser uma pessoa, um personagem, mas antes, uma força de contágio, uma epidemia. Odosha aparece, às vezes, por seus efeitos, mas não Cajushawa. Este último governa o mundo escondido do subterrâneo e assim as forças que habitam este ambiente. A autora fala-nos também de Wanadi que, do céu (*Caju ou Kahu*) foi enviado à terra como um herói cultural. Caju é o céu onde Wanadi é o sol, Caju, o fundo que permanece contra o qual Wanadi se destaca, então Caju é o termo não marcado do par, e Wanadi o marcado. Na versão da autora, o sol enviou três ovos de matéria celeste à terra. Dois deles abriram-se com a queda e deles nasceram Wanadi e seu irmão. O terceiro não abriu com a queda e Wanadi o jogou fora, na

selva. Este terceiro ovo já machucado, depois de ter sido jogado pela segunda vez, rompeu-se e dele nasceu Cajushawa, cheio de ressentimento contra Wanadi. 'Desde então a gente de Cajushawa se encontra em quase toda parte como os mestres do reino invisível deste lado do universo, isto é, na terra' (Arvelo- Jimenez, 1974:157). Wanadi estava no céu e fez uma descida reta, uma boa jornada, digamos, nessa direção. Mas Cajushawa fez uma descida desviada e foi parar longe na selva ou no mundo inferior, espaços que governa. Cajushawa é o representante 'extra oficial' do céu na terra, como se ele fosse o próprio céu na terra. Enquanto Wanadi gastou toda sua jornada mítica para separar estes domínios e mantê-los em correspondência, a uma boa medida, Cajushawa, uniu-os numa situação aberrante.

Este tipo de descrição deixa notar melhor a ligação de Cajushawa com o céu, *Caju*. Esse é um fato que a leitura de Guss encobre, pois Odosha já aparece na Terra como um fruto das condições terrenas, ele é perecível por causa de seu contato com a terra, que o faz apodrecer. Mas se Cajushawa é o mestre das criaturas invisíveis do subterrâneo, ele não deixa de ser uma criatura do céu, sua invisibilidade parece estar relacionada à sua natureza celeste. Mas, enquanto Wanadi – expressão benigna do sobrenatural – não tem poderes na Terra porque voltou para o último patamar celeste, retirou-se, abandonando os humanos, Cajushawa, estando no patamar inferior, está mais próximo dos humanos. Entretanto, se sua invisibilidade começou sendo a mesma que a de Wanadi, neutra, uma vez aqui na terra, tendeu a diferenciar-se, isto é, às vezes, torna-se visível, por seus efeitos torna-se Odosha. Uma criatura emergida do contato inaugural do céu com a terra, uma criatura corrompida, apodrecida por esta união imprópria, uma criatura que transforma-se aqui mesmo neste patamar, ou no interior de uma série, a terrena.

Wanadi desce do Céu à Terra, diferenciando-se ele deixa sua porção de virtualidade máxima em Kahuña (Caju), descendo em forma de duplo. Aqui ele ainda sofre uma outra separação, assim como faz com que a Terra, ela própria, se diferencie, entre superfície e subterrâneo. Seu duplo normal vive na superfície, o inferior, no subterrâneo. Então, aquele que ocupa o subterrâneo só pode mesmo subir desde o mundo inferior até a superfície e é essa subida que é escandalosa, porque o movimento normal deveria ser uma descida constante, aliás, o que se dá com as almas dos mortos que vão para as cavernas, que são como portas para o mundo aquático, onde, lançadas n'água, são novamente conduzidas do subterrâneo até o mais alto patamar celeste, e ressuscitam no lago Akuene, ao lado de Wanadi. Mas Odosha não subdivide-se, ele emerge fazendo a operação inversa e pára na superfície, ele reúne o subterrâneo à superfície, reúne insidiosamente água e terra. Este tipo

de indiferenciação, no nível da Terra, parece um retorno indevido às condições primárias. Desta união desmedida, imediatizada, resulta seu apodrecimento. Sendo assim, poderíamos dizer, então, que a virtualidade celeste não é a mesma que a virtualidade terrena, isto é, do mundo inferior. As potências do sobrenatural manifestam-se de duas maneiras diferentes.

Voltamos ao problema teórico, anunciado anteriormente. O diagrama da efetuação e contra-efetuação do virtual (Viveiros de Castro, 2002, cap. 8) figura dois movimentos, que não são apenas duas direções opostas, mas duas linhas diferentes, a linha que desce dividindo pólos inferiores (fazendo da unidade uma dualidade) não é a mesma que sobe conectando os pólos superiores (fazendo da dualidade uma unidade não auto-homogênea). O que poderíamos 'traduzir': a linha que desce separa segundo o modelo das correspondências, e baseia-se nas diferenças extensivas entre os termos, mas a linha que sobe não é outra apenas porque conecta diferenças, ela conecta animisticamente, ou segundo o modelo da metamorfose. Por esta sua característica, aliás, muito enfatizada por Viveiros de Castro, quando adverte mais de uma vez: 'a linha que sobe não é a mesma linha que desce', poderíamos responder sem receio que o sistema responde por dois modos de diferenciação distintos ao modo do "dualismo em perpétuo desequilíbrio", do qual, aliás, o diagrama é mais uma das representações gráficas.

Como a linha que sobe tenta desfazer o que foi feito pela linha que desce, ela contém a diferença do movimento de descida dentro dela. Ao modo mesmo do que Lévi-Strauss resumiu para a trajetória dos gêmeos, um faz a mediação o outro reúne, e ambos são responsáveis pelo movimento constante de passagem de um a outro modelo de diferenciação. São responsáveis pelo desequilíbrio do sistema, isto é, por seu dinamismo.

O desequilíbrio do sistema pode ser compreendido então como sendo a prova de que um dualismo apenas não basta, de que ele deve necessariamente incluir seu exterior dentro de si. Poderíamos dizer também que o esquema do dualismo em perpétuo desequilíbrio não combinaria estas duas formas de transformação (proporcional e alteração)? Contemplaria o movimento de passagem da "série natural do totemismo que torna-se, no animismo, interior à série cultural e vice-versa" (Viveiros de Castro, 2002: 467)?

Se for assim, não tenho motivo para perceber a responsabilidade de Odosha nas transformações da terra por meio de outro esquema. Mas caso não seja assim, como seria representado esse tipo de dualismo, este duplo, que não é o mesmo que a alma porque tem sua visibilidade na terra (nem o mesmo que o xamã, consequentemente), nem o mesmo que a contrapartida celeste invisível, na Terra. Em outras palavras, pergunto se o esquema

do dualismo em perpétuo desequilíbrio contém o esquema de transformação por metamorfose, aquele tipo de alteração ou relação diferencial que ocorre no interior de uma série? Como pude compreender, o dualismo em perpétuo desequilíbrio reúne tanto indiferenciação interna quanto diferenciação externa em seu interior. Tanto a tarefa de Odosha quanto a de Wanadi estariam representadas neste esquema.

B) O mesmo problema por outros meios: O ovo cósmico, como surgiu o corpo dos heróis.

Como Wanadi não permaneceu na Terra, apenas vive em kahu (ou caju), não pode ser visto na Terra. Mas se Kahushawa (ou Cajushawa) permaneceu na terra, pode ser visto aqui, então, necessariamente deve passar por uma transformação, por uma inversão, digamos, de superior para inferior, de céu para terra, e na terra torna-se água, o dono do mundo subaquático. Parece que esta interpretação pode ser mesmo corroborada na imagem do universo ye'kuana, segundo Wilbert. Ele interpreta o cosmos ye'kuana, assim como os demais etnógrafos que abordaram esta sociedade, como a imagem da casa. Mas para ele, o cosmos (como a casa) é um ovo flutuante. Por dentro, a casa tem uma conexão vertical, preenchida por matéria primeva, que é *dama*, o mar. *Dama* é uma espécie de tubo cujo diâmetro é o círculo mais interior da casa-cosmos ye'kuana. Em seu extremo superior, *dama* transforma-se no lago da imortalidade, o lago Akuene. O círculo mais externo é *Nono*, a terra e o resto não está contido no esquema como interior à casa-ovo, mas este ovo-casa-universo é circundado e permanece boiando na mesma substância que o preenche dentro do tubo, porque o interior e o exterior se ligam por ela.

Gostaria de chamar este princípio, anterior ao ovo, de solubilidade total. É a partir daí que o ovo-casa-universo, o ovo cósmico, que contém todos os patamares celestes, inicia-se. E ele inicia-se, sendo anti-água, isto é, por ser fogo celeste, o sol ou, se quisermos, Wanadi. Este vai povoando os patamares celestes até chegar à terra e ao subterrâneo que é o nível mais inferior do cosmos. Porém de baixo para cima, esta parte do ovo cósmico, por suas vez, deve ligar-se novamente com a substância primordial, anti-fogo, anti-terra, isto é, água. E este é o percurso das almas.

A alma dos mortos ye'kuana retorna ao princípio, retorna ao mundo primevo da subjetividade indeterminada, mas não apenas isso. Ao final de seu caminho, ela volta para viver com os sottoi e Wanadi em Kahuña, mas por meio de kahushawa. Como é que chega

lá? As almas ye'kuana são ressuscitadas como seus ancestrais, seus primeiros parentes, mas para isso 'têm de recorrer ao fundo de alteridade que as envolve', que é o cosmos em suas regiões mais vastamente imaginadas. Elas têm de ser banhadas pelas águas profundas do lago da imortalidade. Este se forma no nível superior do cosmos, a partir das corredeiras subaquáticas, é apenas por meio das águas, desse mergulho nas profundezas que a alma se torna novamente um parente, isto é, um Sottoi. Mas se kahu é, como vimos, o céu, parece que ele é o céu apenas do ponto de vista celeste, porque, desde a terra, kahu converte-se em subterrâneo, e sabemos que o subterrâneo se abre por cavernas cheias d'água, que o mundo inferior é cravado por cavidades plenas de água, que vão desaguar todas no centro da terra, no mar, em *Dama*. As almas seguem por esta espécie de aqueduto e só assim ascendem verticalmente até o lugar onde vivem os sottoi e Wanadi. É por meio da virtualidade difusa dos não parentes (o mundo dos *mawadi* e de Odocha) que se retoma o lugar dos parentes. Estes dois movimentos são correspondentes, estão implicados por correlação e oposição, mas há outro que ocorre no plano terrestre, ou seja, num único plano, que reúne descida e subida em seu interior. Este que ocorre na Terra.

Na *Oleira Ciumenta* (1985: 80), Lévi-Strauss cita os mitos Ye'kuana como exemplo de narrativa onde as criaturas sobrenaturais são filhos de um ovo. Sabemos que este livro tematiza comportamentos tais como o ciúme, a traição, o adultério. Na análise dos mitos, o autor assinala que esse tipo de impulso resulta do esquartejamento de um corpo, como que se invertesse ou se pagasse pela relação de extrema retenção. Os mitos ye'kuana contam que o ovo primordial duplicou-se, na Terra, foi trazido do Céu à Terra pelo duplo de Wanadi, transformando-se em no ovo Huehana, um ovo que abriga criaturas celestes não-nascidas. Esse ovo, por sua vez, quando está na Terra, abriga-se num corpo feminino, que é sempre esquartejado. Os filho do ovo salvam-se, por meio de mães adotivas. A primeira mãe adotiva é uma mãe que os 'choca'. Mas o corpo dela é esquartejado, então os 'fetos' nascem e passam, então, a ser criados por uma segunda mãe adotiva, que será também, mais tarde, esquartejada. Por um lado, por meio do ovo, torna-se possível uma primeira conjunção entre seres opostos, os celestes e os aquáticos, pois a primeira mãe adotiva, aquela que choca o ovo celeste transforma-se numa cobra, mãe das águas. Lévi-Strauss não leva adiante a mitologia ye'kuana ao tratar o motivo do ovo. Sigamos daqui o caminho.

Realmente o que permite que os não-nascidos passem do céu à terra, ou melhor do céu ao mundo subaquático - há aqui também uma espécie de curto circuito entre o céu e a terra (subterrâneo-água) -, é o fato de estarem guardados num ovo. Além disso, dentro do

ovo, há uma substância contínua, os humanos de que se fala, embora já estejam separados externamente pela casca, internamente são indiferenciados, seres não-nascidos. O ovo sozinho é capaz de representar separação e indiferenciação. Mas isto, poderíamos dizer, é também o que o fogo de cozinha permitiria. Mas o fogo de cozinha separa por oposição a outro termo simetricamente oposto, cru e cozido, humanos e animais. O ovo, como a panela de cerâmica, permite separar e indiferenciar ao mesmo tempo. Talvez essa qualidade do ovo permita-o passar do interior para o exterior dos corpos, assim como passar de um progenitor à outro, assim, também, de uma humanidade à outra. Pela sua descontinuidade relativa, alcança uma continuidade entre níveis cósmicos, ou sociais.

Além disso, é preciso acrescentar que na mitologia ye'kuana, Wanadi, na terra, é também um pássaro, é um Pica-pau. O pica-pau, ao contrário das aves que voam no céu mais alto, como os urubus carniceiros, e as aves carnívoras, é aquele que fica no tronco da árvore, a meio caminho entre o céu e a terra. Este personagem é tratado nos mitos da moça louca por mel, no 'Do Mel às Cinzas'. Ali, pica-pau é um homem indeciso, um homem que não toma uma direção, fica no meio. Em compensação, penetra no interior das árvores, ele tem um machado no bico, é um exímio coletor de mel, que permanece no "meio", mas este meio é também meio circundante, no qual fica contido ou perfura, passando de fora para dentro e vice-versa.

Quando comparamos os mitos colhidos entre as populações do Brasil Central agrupados no primeiro volume das *Mitológicas*, com aqueles contidos na mitologia do mel, onde os mitos das Guianas são mais freqüentes, vemos ainda que a passagem de um conjunto mitológico a outro acompanha-se de uma transformação do animal a quem o fogo pertencia antes de ser tomado pelos humanos, passa-se da onça à rã. No ciclo do Watunna (como no mito M264 Karib- A Rã Mãe do Jaguar) é a rã quem possui o fogo. Mas a rã não é como a onça, um animal ameaçador, ela não é um animal que potencialmente mete medo. A onça mantém o fogo de maneira cultural, ela tem a posse da chama na madeira, no tição, que é desconhecido pelos humanos. Mas a rã mantém o fogo em seu estômago, de maneira natural guarda a fórmula do cozimento. E são os humanos que passam o fogo natural de suas entranhas para uma árvore para que ele se mantenha aceso para o futuro. E os humanos matam a rã porque sentem-se enganados por ela, pelo fato de comerem a comida que ela prepara em segredo, por meio de uma substância contida no interior de seu corpo. A comida que ela prepara é uma espécie de vômito, um anti-alimento. Por este motivo a rã causa *nojo* em vez de meter medo.

Creio que a razão dessa transformação do animal a quem o fogo pertence originalmente tem a ver com a transformação da relação de oposição que este animal travará com o humano, assim como os elementos fogo e água estão combinados na rã - pois a despeito da rã ser uma criatura aquática e molhada, ela contém o fogo -, a separação entre a humanidade e animalidade também não será exata. A rã úmida (água) não é contraditória ao fogo, ela o contém, assim como a marca dele está em seu exterior (nas suas costas). Além disso, esta posição de conteúdo do fogo em relação à rã, transforma-se, quando ela é roubada pelos humanos, em continente dela. O fogo que a rã possuía volta-se contra ela, pois de dona do fogo, transformadora do anti-alimento (alimento cru) em alimento (cozido), a rã, que guarda em sua boca o meio do cozimento, torna-se, ela própria, a matéria do alimento. Ela se transforma em comida. Ao contrário da onça que passa de comedora de cozido a comedora de cru, de uma criatura civilizada a um animal canibal; a rã passa de provedora natural do alimento cultural ao seus parentes, a anti-alimento cultural, pois ela servirá como carne do cozimento a que os humanos lhe submeteram por vingança e, mais grave, será ingerida, por seus próprios parentes, transformando-os em canibais.

No ciclo dos gêmeos do Watunna a onça é o marido da rã, e no M264 das *Mitológicas*, a onça é seu filho. Em ambos, os gêmeos roubam o fogo do estômago da rã, que os havia adotado, eles a esquartejam e cozinham no fogo que agora detêm, deixando-a pronta para que a onça a devore. E se os parentes tornam-se canibais, aqui, não é pelo fato de comerem cru, ou comerem anti-culturalmente o alimento, mas por comerem seus próprios parentes culturalmente, isto é, cozidos. O conflito não se passa entre duas espécies de seres distintos, a onça e os humanos, os que comem cru e os que comem cozido, mas entre seres que sempre comem cozido. Se todos comem culturalmente, o perigo agora, ou o motivo do conflito é o fato de comerem-se uns aos outros, isto é, comerem seus próprios parentes. Passa-se do 'conflito entre seres cuja natureza parece irreconciliável' para uma competição no seio familiar. O canibalismo passa a conotar não o perigo das relações entre seres muito diferentes, mas o perigo das relações entre semelhantes.

O canibalismo desta passagem do mito ye'kuana evoca muito mais o perigo de um engano - quando as pessoas pensam que comem culturalmente, estão, de fato, ingerindo um alimento semi-natural; quando pensam estar comendo carne de animal, estão comendo seus parentes -, do que propriamente um ato de devoração. Assim também o xamanismo ye'kuana não procede recorrendo às imagens ligadas à devoração para expressar as relações canibais, isto é, as relações de predação ou conflito para estabelecer a própria

posição como a posição de humanidade (predador). O xamã ye'kuana não recupera as almas humanas devorando o espírito do animal que as capturou (como os xamãs piaroa, por exemplo), ou combatendo fisicamente o espírito do animal (como no exemplo dos Wari'). O xamã ye'kuana intercede *convencendo* o espírito animal a soltar o espírito humano para que ele possa retornar para sua própria casa. Ou seja, no xamanismo ye'kuana, a contra predação (e a predação) não recorre propriamente à devoração, mas ao convencimento ou ao engano (equívoco).

Em comparação com os Wari', os humanos (Ye'kuana) não são agredidos, devorados pelos não humanos (as criaturas de Odocha), são *enganados* por eles, assim como a rã enganava os gêmeos ao lhes oferecer comida cozida por meio duvidoso. Odocha não devora os seres que quer arruinar, ele sussurra no ouvido deles. A agressão de Odocha não parece colocar em andamento uma predação canibal em seu sentido forte, de devoração (Vilaça 1992:71), ele amolece os humanos, ele os engana e os corrompe.

Para os Wari', o duplo deles, o *jam* (alma) pode ser devorado pelos *karawá* (animais) contrários aos *wari*. Se acontece isso, se os *karawá* (presa-animal) devoram os *jam* dos *wari* (predadores-humanos), são os *wari* que passam para a posição de presas, isto é, não humanos, não-wari' e os *karawá*, os predadores, passam para a posição de humanos. Invertem sua posição recíproca entre humanidade e animalidade a partir da devoração, enquanto via de acesso à perspectiva da transformação (da agência). Se para os Wari' "a morte produz afinidade que se revela como predação canibal" (1992:233), a afinidade oculta na comunidade de cognatos marca-se no momento da devoração dos *jam*, mas não sob a forma da troca de mulheres entre aliados.

No caso ye'kuana passa-se do palco da devoração para o apodrecimento. Quem apodrece torna-se não-humano, inimigo, animal. Esta atenuação também concerne logicamente às relações de afinidade e cognação. Para os Ye'kuana, a afinidade também desmarcada na comunidade de cognatos, quando pensada como uma relação entre homens e animais, ou entre seres de patamares diferentes do cosmos, não se dá pela forma mais extrema da diferença, que é a devoração, mas sob a forma da troca de mulheres. Os espíritos dos animais prendem os espíritos dos homens como seus genros. Ou então, quando a relação se dá entre seres humanos (entre si), isto é, dentro da comunidade (de cognatos e afins), a transformação por digestão (devoração, relação canibal entre seres de natureza irreduzível), passa, como já dissemos, a uma transformação, por apodrecimento (relação de multiplicação de porções internas), por patologia da aliança, passa a um antagonismo entre seres semelhantes.

Como sucede nos mitos ye'kuana, quando uma vítima é devorada por um canibal, por um sogro que confunde seu genro com sua comida ou por um irmão de mulher, grávida dos gêmeos, que a devora porque ela assalta a roça dele, o devorado desaparece, restam todavia aqueles que irão vingá-lo. Mas parece que essa devoração é mais propriamente uma consequência do apodrecimento das criaturas por Odosha. Aqueles que são canibais, foram os que se tornaram assim. Como se a corrupção destruísse o corpo atual dos humanos e assim liberasse sua porção virtual, sua potência de transformação, sua capacidade de diferenciar-se constante. E esta é uma atitude canibal.

Como vimos até aqui, estas transformações parecem concernir à passagem da oposição exclusiva entre os seres à oposição relativa e gradual produzida pelo fato de que os seres não são internamente homogêneos. Em relação à dieta alimentar, não há uma diferença marcada entre os que comem cru e os que comem cozido, não existem canibais por causa dessa diferença, todos os seres são já comedores de cozido, são 'naturalmente' civilizados, mas como sua cultura proveio de seu interior, como que por reflexo de sua excessiva contenção, tornam-se incestuosos, portadores de uma patologia cultural. O continente torna-se conteúdo, o corpo da rã, que guarda o fogo, meio da cozinha, torna-se matéria da cozinha, torna-se comida. Tudo isso, ao que me parece, tem a ver com o fato de que, neste conjunto de mitos, a água não desempenha o papel de anti-fogo doméstico, ela não é contrária ao fogo, como um elemento que o apaga ou elimina, mas, melhor, ela desempenha o papel de continente dele em primeiro lugar, elemento do qual o fogo se destaca, e, ainda, na sequência, converte-se em conteúdo, a sopa em que é cozida a carne despedaçada da rã. Nestes ciclos não há uma mútua exclusão entre os pólos fogo e água, eles não funcionam apenas como termos opostos, aqui, eles se combinam. A água não aparece como anti-fogo, mas ora como continente do fogo, ora como contida pelo fogo.

Esta relação de não-oposição entre os termos da água e do fogo, mas uma relação em que eles estão um para o outro ora como conteúdo, ora como continente, parece provir de duas possibilidades lógicas. Inicialmente, a água contém o fogo, como se o fogo já tivesse sido instituído naturalmente, como conjuntado à água, ou melhor como um conteúdo dela. Este tipo de situação, por si, não denota uma condição de apodrecimento. É necessário que se passe à possibilidade contrária - o fogo concebido como separado da água, os humanos intervindo neste processo, roubando o fogo, ou fazendo surgir a terra entre a água e o fogo - para que a separação entre os dois elementos leve a uma disjunção desmedida. Sendo separados pela terra, fogo e água passarão a denotar dois sentidos para esta disjunção: 1) quando a água passa a ser contida pelo fogo, quando torna-se o conteúdo

da panela de cozinha, provavelmente panela de cerâmica, de terra queimada, portanto, essa separação passa a figurar a cozinha propriamente cultural, contrária ao apodrecimento; 2) ao contrário, quando se pensa na terra como dividida entre sua superfície seca e seu interior molhado, como uma panela emborcada de ponta cabeça, separando o fogo do sol, da água das profundezas, aparece a figura do apodrecimento. Então, de uma conjunção natural e neutra, benéfica, desde que indistinta, entre fogo e água, passa-se à disjunção entre eles que provoca dois sentidos, o cozimento positivo, o fogo exclusivamente cultural, e o apodrecimento que decorre da disjunção entre o fogo do sol e a água do subterrâneo. Quando a disjunção entre estes elementos é pensada na natureza, portanto, configura-se uma situação negativa.

Estas possibilidades podem esclarecer um tipo de solução que creio representar melhor o cosmos ye'kuana. Havia a conjunção primordial entre sol, água, céu, onde os elementos estavam todos em continuidade. Neste mundo primordial, a terra não era considerada, sequer existia. Mas, quando o sol passou a existir, ou o fogo de cozinha em separado do corpo da rã, então o próprio sol (Wanadi) toma providências para que a terra fosse também criada, que ela se diferenciasse do céu. Portanto, sol e terra são porções replicadas, um é a contrapartida do outro. Ambos surgiram depois, desde um princípio anterior e informe de conjunção entre água e fogo. E só com a aparição do sol e da terra, como corpos separados, é que podemos formular a segunda possibilidade, onde estes dois pólos serão os protagonistas. Poderemos ver adiante como a terra foi criada em separado apenas depois de o céu dela ter sido criado em separado: este céu trazia um sol só para a terra. Terra como matéria separada apenas aparece, segundo o *Watunna*, depois que o sol também passa a ser visto como um corpo separado. A partir daí, da separação primeira entre sol e céu, e da separação subsequente entre terra e sol, esse afastamento, idealizado em boa medida, na prática não permanece. Mas a primeira falta de afastamento entre céu e sol e entre terra, água e fogo é uma relação inaugural, natural. A segunda já é uma desmedida da ordem da cultura. Odocha, que surge depois dessa separação, quando o duplo de Wanadi desceu à Terra, por um lado é o resultado da mistura entre a matéria celeste (cordão umbilical e placenta de Wanadi) com a carne da terra. Por outro lado, no interior do plano terrestre, a separação da Terra e do céu também proporcionou outra mistura, a da própria terra com a água, pois fez com que o interior da Terra ficasse escondido do sol (que seca e separa).

Todos estes exemplos de corpos duplicados e esquartejados, que descem e sobem mostram um mundo do meio, eles páram no mundo que reúne os dois movimentos,

conduzem-se num único plano que contém estes movimentos. Eles encarnam Odocha. Odocha não é nem apenas indiferenciação do mundo empíreo e primordial, Kahu, nem apenas o contrário, a diferenciação do Céu em relação à Terra ou a diferenciação de Wanadi (duplicação). Odocha é uma duplicação (complexificação) da duplicação inicial de Wanadi. Contendo tanto Kahu quanto Wanadi dentro de si, Odocha é a reunião ou a passagem constante entre esses dois de cima para baixo e de baixo para cima, mas sempre dentro de um mesmo plano, o plano terrestre, ou no interior de uma série.

Se Arvelo-Jimenez pode dizer que os Ye'kuana acreditam num poder sobrenatural monolítico, que é neutro, isso pode se dizer para esta primeira condição da terra, na verdade, da situação em que a própria terra não havia. E essa força primeira, essa não-matéria distintiva, fogo e água, juntos, era Kahu, o céu empíreo. Mas quando o céu passou a ser ocupado por Wanadi, o sol, houve imediatamente a terra. Odocha é o representante na terra desse resíduo de virtualidade primordial do céu, enquanto Wanadi representa a primeira separação, ele próprio é o sol, ele próprio foi quem permitiu que a terra fosse vista e tomada como um corpo distinto e, assim sendo, um corpo que sofre distinções internas. Wanadi é a força de separação, de atualização do céu até a terra, Odocha é o que sempre sobra. É a lembrança dos poderes do céu na terra. Wanadi é a lembrança do céu em seu devido lugar, no céu. E os dois juntos concedem ao cosmos seu dinamismo.

Posso responder que a relação diferencial entre Wanadi e Odocha sustenta-se pelo mesmo tipo de movimento que aquele descrito no esquema do dualismo em perpétuo desequilíbrio. Nem um nem outro, digo nem Wanadi nem Odocha (nem o dualismo diametral nem o concêntrico), sozinhos, são responsáveis pelo regime de diferenciação do cosmos, eles devem necessariamente implicar-se, um deles diferencia por correspondência e oposição, segundo o modelo totêmico, o outro diferencia por metamorfose ou indiferenciação interna e ambos estão em constante relação, ora pendendo para um lado, para um destes dois tipos de regime de diferenciação, ora para outro.

SEGUNDA PARTE: O COSMOS, A TERRA, A CASA

Havia Kahuia, o lugar celeste. Os *Ata* viviam lá, como hoje. Eles são bons, gente que sabe. Lá já estavam lá no começo. Eles nunca morrem. Não havia doença, nem dor, nem morte. O mundo inteiro estava no céu. Não havia trabalho. Não havia guerra, nem guerra, nem guerra. Não havia a lua. No alto do céu estava Wanadi, como está agora. [...] Não havia separação entre o Céu e a Terra. O Céu não tinha porta, como hoje tem. Não havia noite, como hoje há. Wanadi é como um sol que nunca se põe. Era sempre dia. A Terra era como uma parte do Céu.

O começo, conforme o Waiwara, pode ser resumido e interpretado da seguinte maneira: no princípio, havia apenas o Céu, Kahu, ou Kahuia, o lugar celeste. Ele continha tudo. Tudo estava lá em Kahu, mas nada existia em separado. Kahu era então todo positivado. O Céu era todo em potência, mas nada em particular. Embora fosse assim, a história do Waiwara só começa do ponto em que Wanadi, o Sol respirou, quis povoar a Terra. Por conta desse desejo, Wanadi teve de se separar, ele próprio, dos demais seres que constituíam Kahu, ele duplicou-se. Com isso, seu "original", que não era ainda um corpo separado, teve de tornar-se uma imagem. Wanadi separou-se o Sol que nunca se apaga em Kahu.

A relação, representante de todas as relações celestes, foi esta entre o próprio Céu e o Sol. Mas, se em Kahu, no princípio, nada se diferenciava como corpo separado, com o desejo do Sol de habitar a Terra, tudo se passa como se o Sol tivesse inaugurado uma nova condição, como se ele tivesse se retirado daquela condição original do Céu, quando descobriu a Terra.

Paralelamente e impulsionado nesta relação entre o Sol (desejo de separação) e o Céu (ausência do desejo individual), criou-se uma relação entre planos, o celeste e o terrestre, pois assim como houve um duplo (terrestre) de Wanadi (celeste), houve também a Terra como um duplo do Céu. Céu e Terra separaram-se conforme seus próprios regimes de relação, indiscernibilidade original, versus princípio de separação. Houve, então o plano celeste versus o plano terrestre. Não somente uma relação entre planos (terrestre e celeste), o que passou a haver foi uma relação entre as relações que haviam no Céu, a

1. O cosmos: o princípio

Havia *Kahuña*, o lugar celeste. Os *kahuhana* viviam lá, como hoje. Eles são bons, gente que sabe. Eles já estavam lá no começo. Eles nunca morreram. Não havia doença, nem demônios, nem guerra. O mundo inteiro estava no céu. Não havia trabalho. Não havia animais, nem *mawadi*, nem nuvens ou vento. Apenas a luz. No alto do céu estava *Wanadi*, como está agora. [...]. Não havia separação entre o Céu e a Terra. O Céu não tinha porta, como hoje tem. Não havia noite, como hoje há. *Wanadi* é como um sol que nunca se põe. Era sempre dia. A Terra era como uma parte do Céu.

O começo, conforme o Watunna, pode ser resumido e interpretado da seguinte maneira: no princípio, havia apenas o Céu, Kahu, ou Kahuña, o lugar celeste. Ele continha tudo. Tudo estava lá em Kahu, mas nada existia em separado. Kahu era então todo positividade. O Céu era tudo em potência, mas nada em particular. Embora fosse assim, a história do Watunna só começa do ponto em que Wanadi, o Sol empíreo, quis povoar a Terra. Por conta desse desejo, Wanadi teve de se separar, ele próprio, dos demais seres que constituíam Kahu, ele duplicou-se. Com isso, seu 'original', que não era ainda um corpo separado, teve de tornar-se uma imagem: Wanadi tornou-se o Sol que nunca se apaga em Kahu.

A relação, representante de todas as relações celestes, foi esta entre o próprio Céu e o Sol. Mas, se em Kahu, no princípio, nada se diferenciava como corpo separado, com o desejo do Sol de habitar a Terra, tudo se passa como se o Sol tivesse inaugurado uma nova condição, como se ele tivesse se retirado daquela condição original do Céu, quando descobriu a Terra.

Paralelamente e implicada nesta relação entre o Sol (desejoso de separação) e o Céu (ausência de desejo individual), criou-se uma relação entre planos, o celeste e o terrestre, pois assim como houve um duplo (terrestre) de Wanadi (celeste), houve também a Terra como um duplo do Céu. Céu e Terra separaram-se conforme seus próprios regimes de relação, indiscernibilidade original, *versus* princípio de separação. Houve, então o plano celeste *versus* o plano terrestre. Não somente uma relação entre planos (terrestre e celeste), o que passou a haver foi uma relação entre as relações que haviam no Céu, a

indiscernibilidade, e as que se estabeleciam na Terra, e estabeleciam a própria Terra, isto é, a separação.

A partir dessa oposição entre os planos, no Céu, tudo que era potência, passou a ser, na Terra, realização.

Como nem tudo que havia no Céu, a partir do momento em que houve a Terra, permaneceu indiferença (já vimos que Wanadi separou-se de Kahu), também nem tudo o que havia na Terra passou a ser diferença. Na Terra, ficou um resto do que era o Céu antes da Terra, restou uma ligação entre eles, Dama, o Mar. Assim como no Céu havia um pouco de Terra mesmo antes de havê-la em separado, pois, como dissemos, Kahu continha tudo.

Tomando o Watunna esquematicamente, pode-se observar, no primeiro plano, celeste, o dualismo entre Kahu e Wanadi e, no segundo plano, terrestre, este dualismo se desdobra no dualismo entre Wanadi (que se desdobra em seus três duplos) e Odosha ou Kahu.

NO PLANO CELESTE		NO PLANO TERRESTRE
Kahu (Céu) : Wanadi (Sol)	::	[Wanadi (terra) : Kahu (água)]-1

Uma evidência que surge dessa correlação é que os termos 'Wanadi' e 'Kahu' se repetem. Eles mantêm a relação de continente e conteúdo um com o outro, tanto no Céu quanto na Terra, pois a oposição entre eles é concêntrica e não diametral. Porém, se no Céu, Kahu contém Wanadi, na Terra, Wanadi contém Kahu. Foi Wanadi quem propiciou o aparecimento de Odosha (ou Kahu) na Terra, quando nela enterrou seu cordão umbilical.¹⁴ Porém, mesmo na Terra, Wanadi mantém sua função separadora e inauguradora de uma nova condição ou ordem; e Odosha (Kahu), de seu lado, também segue indiferenciando, confundindo. O que se inverte, passando do Céu à Terra, é o valor atribuído a essas duas ordens: no Céu a indiferenciação é condição original e sagrada, na Terra ela passa a ser fruto de uma corrupção ou degeneração, uma regressão à ordem anterior, ou um reenvio para o plano celeste. No Céu, o que tudo envolvia era o próprio Céu, condição de indiscernibilidade. Na Terra, o que tudo envolve é a própria terra, mas este círculo mais exterior, na Terra, inverte seu sentido, deixa de ser o indiscernível (não-matéria) permanente e sagrado e passa a ser o separado, impermanente e corruptível (a matéria).

¹⁴ Detenho-me nesse ponto mais adiante.

Este mesmo raciocínio estende-se para o círculo mais interior. No plano celeste, o Wanadi (o Sol) está contido no interior de Kahu (o Céu) e, ainda que de maneira indiferenciada, Wanadi é o princípio de diferenciação. Na Terra, o círculo mais interior é Dama (o Mar), e é ele que, como regime de indiferenciação, se mantém no interior do corpo e do regime diferenciado da Terra. O domínio de Wanadi, no céu (Kahu) dá origem à Terra. Na Terra, o domínio de Kahu (Dama) remete para o Céu, já que o mundo subaquático, princípio de alteração constante permanece num ambiente (a Terra) submetido à fixação das fronteiras. Na Terra, a matéria - a forma concreta que foi resultado da separação, do contraste entre o corpo e ausência de corpo - deve ser fixa, cristalizada, inequívoca, porém, ela se mostra também submetida a um regime de alteração, ela sofre transformações. A transformação constante dos corpos na Terra aparece como um mau funcionamento de seu regime de diferenciação. São estas transformações da matéria, dos corpos que são próprios da Terra, ela mesma originada por um regime de relações inverso ao do Céu, que levam uma conotação malévola. Ficam sob o signo do podre ou de Odosha.

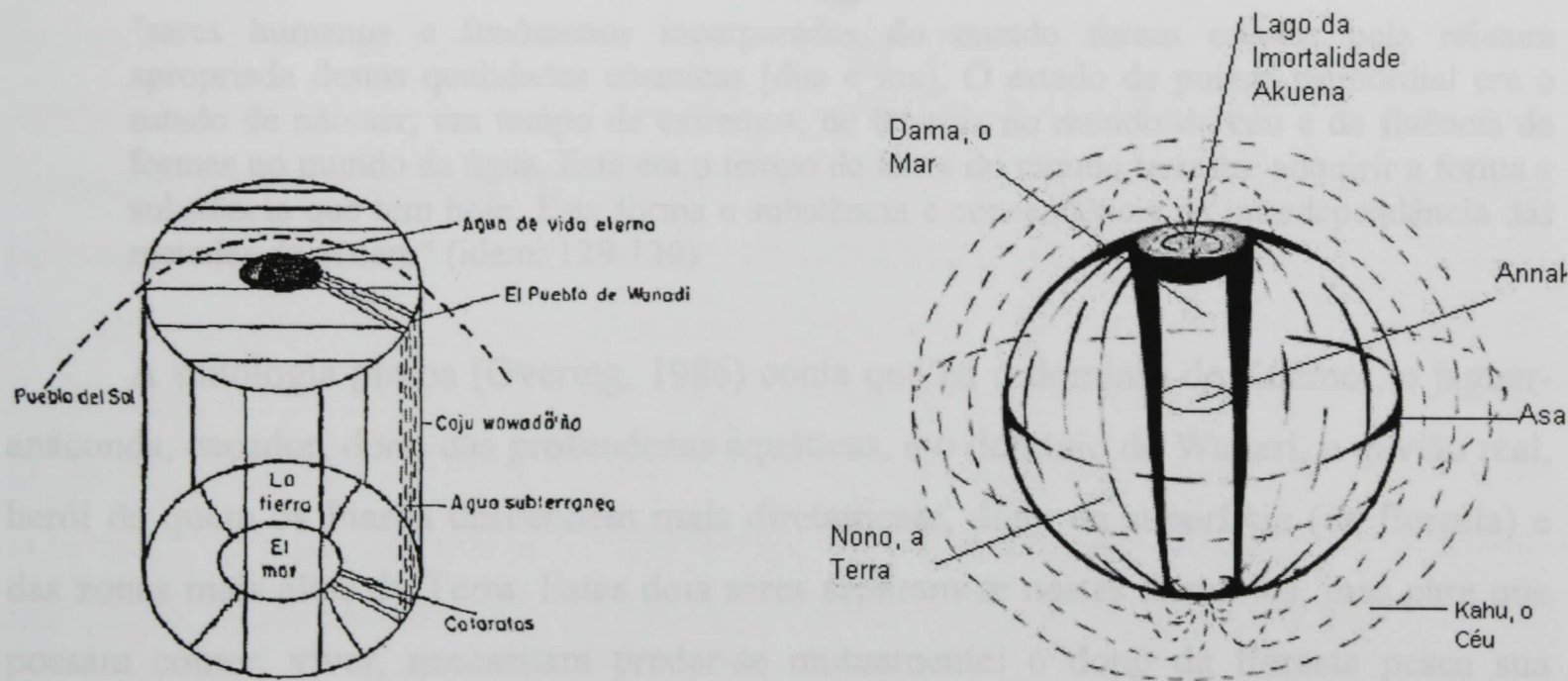
Talvez seja esta inversão de sentido o motivo da recusa de David Guss (1997:199) em perseguir mais demoradamente a coincidência entre o nome de Kahu, o lugar celeste, e o nome de Odosha, Kahu, no plano terrestre. Para o autor, não podemos confundi-los e não se fala mais nisso. De minha parte, prefiro ver esta inversão como um efeito que confirma, mais do que nega, a relação entre eles, pois é muito lógico, em que se mudando o nível da relação, os sentidos se invertam. Esta inversão de sentidos resulta portanto do fato de que estão implicadas duas relações contrárias: oposição (se considerarmos Kahu e Wanadi num único plano) e correspondência (se considerarmos a relação entre as relações ou planos)¹⁵.

Devo ressaltar que o eixo, aquilo que possibilita a conexão entre as relações ocorridas em cada um dos planos, ou a relação de correspondência, é alguma coisa que atravessa os dois planos, pois é uma proporção que está baseada na organização interna de cada um deles, mas ao mesmo tempo, lhes ultrapassa ou abarca porque implica os dois planos num sistema. O que nos permite dizer que esta correspondência é, ao mesmo tempo, interna e externa aos planos. Este eixo é representado pela cosmogonia ye'kuana na figura

¹⁵ Esta relação entre relações, oposição e correspondência, foi usada para testar a validade da definição do átomo de parentesco, como sendo "um sistema quadrangular de relações entre irmão e irmã, marido e mulher, pai e filho, tio e sobrinho", isto é, "uma relação de consangüinidade, uma relação de aliança e uma relação de filiação". Estas relações são substituídas ou a elas é atribuído valores quando de fato se efetuam e transformam-se num sistema de atitudes. Este sistema requer sempre "dois pares de atitudes respectivamente positiva e negativa, relacionados entre si por correlação e oposição mantendo a estrutura em equilíbrio" (1987b:93). O que interessa mais aqui é reter este tipo de vocabulário para as relações.

de um cano que perfura internamente a Terra, atravessando-a e ligando-a ao Céu. Este cano é Dama, que no plano celeste converte-se no Lago da Imortalidade Akuena. Ele liga e contrapõe os dois planos. Ainda que Kahu, na Terra, seja a fagulha (melhor dizer, a energia hidrelétrica) para as transformações, conotadas aqui de valor negativo, é por meio dele, isto é, por meio da água que está disposta no interior de todo corpo, assim como Dama (o Mar) está no interior da Terra, que a ligação entre o Céu e a Terra se mantém e, pode-se dizer, é através dele que a Terra mantém seu lado sagrado, invisível. Se a Terra é o duplo do Céu, isto é, seu inverso, a água ou Dama é o duplo da Terra, isto é, o Céu (Kahu) da Terra, este Kahu deve adaptar-se às condições da Terra, ele não pode escapar de entrar em contato ou em confronto com ela. É deste contato que se origina toda a batalha terrestre de Wanadi e Odosha (Kahu).

FIGURA 1



Cosmos

Figura retirada de Arvelo-Jimenez (1974:160).

Cosmos

Esquema proposto a partir das informações dos mitos e da etnografia.

Mantendo em vista esta idéia dos planos celeste e terrestre ye'kuana, sigo com uma aproximação com a cosmologia kaxinawa (pano), onde a noção de duplicação é muito enfatizada, e com a cosmologia piaroa (saliva), um grupo vizinho dos Ye'kuana, que participa das discussões pertinentes aos grupos das Guianas com sua configuração sócio-

cosmológica particular em meio aos outros grandes conjuntos de sociedades ameríndias. Dessa breve aproximação, vários ecos e algumas inversões podem nos esclarecer sobre a concepção do princípio (do cosmos primordial), bem como sobre a concepção da ordem atual (ou da diferenciação) particular entre os Ye'kuana e, com isto, nos ajudar a compreender melhor sua noção de duplicação.

Para os Ye'kuana nunca houve sistemas de metades, nem no tempo primordial de Kahu, nem nos dias atuais na Terra. Diferentemente dos Kaxinawa e dos Piaroa, que possuem sistemas de metades míticos, pois, para estes dois últimos, desde os tempos primordiais, havia dois domínios diferentes e opostos.

Para os Kaxinawa o tempo mítico era feito "da semelhança incestuosa e da separação de seres em diferentes tipos" (Lagrou, 1998: 27): o mundo de Inka perfeito das formas cristalizadas (jaguar canibal solar); o de Yube (a anaconda aquática), o mundo do pleno fluxo. Porém, este tempo mítico da separação absoluta deu lugar a um tempo atual no qual

"seres humanos e fenômenos incorporados do mundo foram criados pela mistura apropriada destas qualidades cósmicas [dua e inu]. O estado de pureza primordial era o estado de não-ser, um tempo de extremos, de letargia no mundo do céu e de fluência de formas no mundo da água. Este era o tempo de antes do mundo terrestre adquirir a forma e substância que tem hoje. Esta forma e substância é consequência da interdependência das metades de gênero" (idem: 129-130)

A mitologia piarua (Overing, 1986) conta que há o domínio de Kuemoi, o jaguar-anaconda, caçador, dono das profundezas aquáticas, e o domínio de Wahari, o gavião real, herói de quem os Piaroa descendem mais diretamente, dono da superfície (da floresta) e das zonas mais altas da Terra. Estes dois seres separam-se nestes domínios, mas para que possam comer, viver, necessitam preda-se mutuamente: o dono da floresta pesca sua comida no domínio aquático e o caçador, dono das águas, caça sua comida na floresta. Além disso, os Piaroa apresentam, segundo Overing (L'Homme v33/126-128, 1993), sistemas de metade mortuários. Por meio deste sistema, os mortos retornam aos lagos de seu nascimento. Embora funcione no Céu, destino dos mortos, esse sistema recorre à água, origem dos não-nascidos, para decidir que lugar cada pessoa terá após a morte. As almas retornam ao seu lago de nascimento. O mundo da separação perfeita é vigente antes e depois da vida na Terra. Só o mundo dos mortos e dos não-nascidos, fora da Terra, é feito de pura distinção entre seres internamente semelhantes e externamente desiguais.

Ou ainda, como explica Overing em outro lugar (1984: 129-31): Se a cosmologia piarua não é refletida ou replicada na vida social – melhor, se a cosmologia e a filosofia da

vida social não se imprime concretamente na organização social –, ela, todavia, preenche de significação social o idioma do parentesco e da afinidade. No tempo mítico piarua, o mundo começa como um todo indiferenciado, todas as diferenças eram contidas dentro de um único ser, Ofo Daa'e, a suprema divindade, e, ainda neste tempo, inicia-se o processo de diferenciação. A história do aparecimento dos outros seres é a história de sua separação e sua posterior interação, uns com os outros. Num certo sentido, o sistema de metades piarua replica esta estrutura; cada um dos clãs, composto por seres exclusivos, é espacialmente separado. Os clãs têm uma existência no tempo mítico pré-social e no pós-mundo. A interação dos heróis culturais de clãs distintos no tempo mítico social se expressa não apenas como uma relação de afinidade, mas como relação entre coisas de diferentes tipos. Em termos de afinidade, o perigo que advém dessa relação, é visto como resultado de uma reciprocidade incompleta. Na cosmogonia piarua, a vida social tem início com o inter-casamento de membros dos primeiros clãs, que eram inférteis por si, por serem compostos por pares de irmãos e irmãs. A classificação que distingue os clãs (*iyaénawatu*) do sistema de metades piarua separa os seres que habitam o céu (*mariwéka*) e aqueles que habitam a terra (de hu'to'hu). Estes clãs do sistema de metades são nomeados pela conjunção do nome do lago de nascimento ao nome do objeto físico ou orgânico que pertence a esse lago. Os nomes das criaturas recordam o seu lugar específico de criação, seu clã, quer dizer, seu lago de nascimento. Esses lugares de criação e o pós-mundo são conjuntados no pensamento piarua; a alma humana retorna ao seu local de criação depois da morte, quando os membros de cada clã vivem juntos num assentamento espacialmente separado. O pós mundo piarua é composto de entidades departamentalizadas e representa um estado de não-sociedade, não fertilidade. Sociedade e fecundidade só podem existir através da interação de entidades distintas, ao contrário do que acontece no pós-mundo.

O lugar da separação plena no tempo mítico é o lugar da não-vida, tanto para os Kaxinawa, quanto para os Piarua. E este mundo da separação perfeita entre as coisas separa-se, ele próprio, do tempo atual, que é um tempo de mistura entre os seres diferentes.

Para os Ye'kuana, o tempo primordial era feito de mistura indefinida de todas as coisas visto que todas elas já haviam, indistintamente no Céu, em Kahu. Passado para o plano terrestre, inicia-se a separação¹⁶. A mistura passa então a ser possível e,

¹⁶ Cf. Viveiros de Castro (2005): "Isso que chamo de fundo de socialidade virtual encontra sua plena expressão na mitologia indígena, onde se acha registrado o processo de atualização do presente estado de coisas a partir de um pré-cosmos dotado de translucidez absoluta ou perfeita transparência, isto é, um 'caosmos' onde as dimensões corporal e espiritual dos seres ainda não se ocultavam reciprocamente".

consequentemente, a ser um perigo iminente como é, por exemplo, a mistura entre a matéria celeste de Kahu e a Terra, o que gera o podre. Mas também para eles, só começou a haver a possibilidade de mistura quando da separação entre Céu e Terra.

Esclareçamos, então, a natureza desta mistura terrestre e atual para os Kaxinawa, Piaroa e Ye'kuana. Em todo caso, para as cosmologias ameríndias em geral, a mistura não se trata de um processo que combina as substâncias. Nem processo, nem substância. Desta forma, Lagrou (1998: 36) cita uma passagem de Viveiros de Castro que dá fim a uma litania ocidental e pós moderna dos fluxos:

"Antes era preciso contestar a assimilação do pensamento selvagem ao animismo narcísico, estágio infantil do naturalismo, mostrando que o totemismo afirmava a distinção entre o homem e a natureza; agora o neo-animismo se revela como o reconhecimento da mestiçagem universal entre sujeitos e objetos, humanos e não-humanos. [... Ambas estas abordagens] são falsas, por se referirem a uma concepção substantivista das categorias de Natureza e Cultura (seja para afirmá-las, seja para negá-las) inaplicável às cosmologias ameríndias" (1996: 9-10).

O que acontece não é tanto uma mistura, parece mesmo haver um 'ignorar da descontinuidade objetiva' (Lévi-Strauss, 1987a: 587) entre termos, sem contudo, fazê-los coincidir ou amalgamar-se num produto final, como se fosse uma *solução* homogênea. Se é preciso concordar que há uma solução ou, como diria Lagrou 'uma dissolução do dualismo inicial' na mistura, ela não está no que se refere aos termos (como se fossem próprios, autônomos), mas sim na possibilidade da relação constante. Este é o tipo de mudança ou transformação (ou metamorfose) que acontece na relação, no exemplo da cosmologia ye'kuana, o que no Céu (Kahu) era perfeição e perenidade por conter em potência todas as coisas, passa a ser, no plano terrestre, impermanência e corrupção. De toda maneira, esta mistura ou alteração é perigosa e inescapável, tanto para os Piaroa, quanto para os Kaxinawa, como para os Ye'kuana, justamente porque ela implica um tipo de violência, uma mudança brusca que não é controlada como um processo, ela é, melhor, a própria condição de toda relação. A passagem de um plano ao outro ou o encontro de seres diferentes - esta relação - implica a atualização de um ponto de vista e de acordo com ele tudo muda de sentido.

Não se trata, em lugar algum, na terra ou no céu, entre os Ye'kuana, como entre os Kaxinawa ou Piaroa, de uma mistura homogênea que transforma duas substâncias em uma, mas de uma constante mudança de valor, de ponto de vista ou de foco, entre diferenças que estão relacionadas. Obviamente que um vacilar de foco ou de valor ou de perspectiva depende de que haja diferença, e não apenas uma totalidade constituída a partir de fragmentos, que se indiferenciam perante o todo. Se se trata também de uma relação que

implica um englobante face a um englobado, esta relação de parte e todo não resume tudo o que há. Dentre as partes também há sempre uma assimetria. É sempre necessário conceber, simultaneamente, partes umas em relação às outras, e parte em relação ao todo. Relação de oposição no interior de um plano, relação de correspondência entre planos.

Para os Ye'kuana, foi o plano terrestre, a aparição dele como plano separado, o que possibilitou a separação de todas as coisas do cosmos, mas como nada na Terra é perfeito, em comparação com o Céu - pois é ela própria um duplo do lugar celeste - a separação converte-se em possibilidade de uma mistura nefasta, uma segunda mistura, uma versão invertida da 'mistura' original. Passando para o plano terrestre, a mistura passou a ser conotada como contaminação, ao invés da perenidade perpétua, mas dela não se pode escapar.

Como diz Viveiros de Castro (2005):

"A linha geral traçada pelo discurso mítico descreve a laminação de tais fluxos pré-cosmológicos de indiscernibilidade ao ingressarem no processo cosmológico: doravante, o humano e o jaguar do jaguar (e do humano) funcionarão alternadamente como fundo e forma potenciais um para o outro. A transparência originária se bifurca, a partir daí, em uma invisibilidade (a 'alma') e uma opacidade (o 'corpo') relativas — relativas porque reversíveis, já que o fundo virtual é indestrutível ou inesgotável".

Lévi-Strauss diria algo no mesmo sentido:

"Principalmente dir-se-ia que para chegar ao veneno, os mitos devem todos passar por uma espécie de desfiladeiro cuja estreiteza aproxima singularmente a natureza e a cultura, a animalidade e a humanidade [...] Sempre a natureza imita o mundo da cultura, mas ao inverso [...] Com um mito arekuna essa característica de mundo ao contrário fica mais acentuada: a anta cobre o filho adotivo de carrapatos à guisa de pérolas. [...] para ela a cobra venenosa é uma chapa de assar beijus, o cão é uma cobra venenosa. O herói kachuyana fica obcecado com a aparência humana de cadáver moqueado de uma macaca. Não basta, portanto, dizer que nesses mitos a natureza e a animalidade se invertem em cultura e humanidade. A natureza e a cultura, a animalidade e a humanidade tornam-se aqui mutuamente permeáveis. Passa-se livremente e sem obstáculos de um reino ao outro; em vez de existir um abismo entre os dois, misturam-se a ponto de cada termo de um dos reinos evocar imediatamente um termo correlativo no outro reino, próprio para exprimi-lo, assim como ele por sua vez o exprime" (Lévi-Strauss, 2004a: 316).

Se a passagem do tempo primordial para o atual também supõe a distinção entre animalidade e humanidade - as quais, no início, "não se ocultavam reciprocamente", e se esta condição conotava um estado em que todos eram humanos -, então, ela só pode ser uma jornada em que a humanidade genérica perde alguns humanos, que se tornam animais. Assim como aconteceu com aqueles que, criados por Wanadi, foram corrompidos por Odocha, e tornaram-se animais (canibais), e toda espécie de humanos falhos, homens

brancos, etc. Poderíamos dizer que esta espécie de regressão persiste na ordem do dia e, assim como os animais de hoje foram os humanos que, antigamente, perderam sua humanidade, os humanos de hoje continuam sob este mesmo risco. Em contrapartida, os animais de hoje, podem recuperar sua humanidade. Mas esta perda da humanidade pelos homens e a recuperação da humanidade pelos animais atuais expressam uma continuidade com o tempo imemorial e, por isso, ambas pervertem a ordem atual das coisas (ordem terrestre da discernibilidade), e aparecem, portanto, como o resto da 'socialidade virtual que nunca se esgota'. E este resíduo, na Terra, tem conotação do podre ou do veneno.

No *Watunna*, os humanos (não-xamãs), que se deixam levar para a condição de animais (canibais), ou mortos, são aqueles que se deixam levar de volta para a condição inicial que, aqui e agora, significa corromper tanto a humanidade quanto a animalidade: eles se enganam ouvindo o chamado do podre.

Então deveríamos concordar que há um caminho propriamente progressivo e outro regressivo nos mitos, mas isto não os faz contraditórios, eles se confirmam, os primeiros falam sobre a separação original e os segundo contam a história do que, mesmo depois da separação, continua haver na Terra como misturado, pois o fundo de virtualidade permanece sempre no interior dos corpos. Vê-se que o 'desfiladeiro entre a Natureza e a Cultura é estreito'.

Se os mitos da origem de fogo, aquisição e retenção da cultura pelos humanos contra os animais, doravante privados dela (a humanização da cultura) e os mitos de origem do homem branco (como os mitos de origem do mel) invertem-se, pois (seguindo os argumentos de Da Matta, 1970, paralelos aos de Lévi-Strauss, 2004b) os últimos retornam da cultura à natureza, ambos os percursos não deixam de exprimir o mesmo processo de humanização da cultura. Uns estabelecendo a separação ou a diferenciação (extensiva), os outros 'tirando a prova dos nove'. Mas a prova dos nove diz que a separação não serve para durar. Apenas depois de concebida a separação, poder-se-ia vislumbrar as conseqüências dela e comprovar pela experiência que ela não é apenas extensiva, ou melhor, que a separação inicial não é um processo terminado e finito. Sempre resta uma porção de 'humanidade no animal e de animalidade no humano' (a porção humana e jaguar do jaguar - e do humano) e isso é o que os mitos da gemelaridade cumprem exprimir, pois, os gêmeos de mesmo sexo, sendo semelhantes, isto é, mesmo depois de terem sido separados daqueles que lhes eram ostensivamente desiguais, exibem ainda internamente entre eles uma marca de fissão (tanto quanto a marca da divisão anterior que os reuniu). Por mais que se divida ou separe porções diferenciais de um corpo, aquilo que resta

sempre conterà diferença. Isto se exprime exemplarmente na concepção da Terra ou do cosmos ye'kuana.

2. A Origem da Vida Breve: o primeiro duplo (Seruhe Ianadi)

Ninguém habitava a Terra. Não havia ninguém lá. Nada, apenas a Terra e nada mais. *Wanadi* disse: “Eu quero pessoas lá embaixo”. Ele enviou seu mensageiro, um *damodede*. Ele nasceu aqui para fazer as casas e pessoas boas, como havia no lugar celeste. *Seruhe Ianadi* era o espírito de *Wanadi*. Ele foi o primeiro *Wanadi* na Terra, feito pelo outro *Wanadi* que vive em *Kahuña*. Aquele *Wanadi* nunca desceu na Terra. O que desceu foi o outro *Wanadi*. Depois dele, mais dois *damodede* vieram aqui. Eles eram outras formas do espírito de *Wanadi*.

Conta o Watunna que **(M1) Seruhe Ianadi**, o primeiro duplo ou *damodede* de *Wanadi*, desceu do Céu à Terra, nasceu aqui. Penetrou a Terra. Enterrou nela seu cordão umbilical e sua placenta. E, deste contato imediado entre o que sobrou de seu corpo recém nascido (seu cordão umbilical e placenta) e a terra, surgiu seu irmão, *Odosha* ou *Kahu*. Este último aconselhou as pessoas a matarem os peixes. Ao escutarem isso, as pessoas recém-criadas por *Seruhe Ianadi* passaram, elas próprias, a ser mortais. Onde *Wanadi* (seu duplo) pensou vida eterna, *Kahu* pensou morte. Mas isso porque estavam no plano terrestre, caso contrário, digo, se estivessem no plano celeste, seus pensamentos teriam se invertido. No plano celeste, *Kahu* era a indiferença e a continuidade plenas e *Wanadi* a separação, a indiferença no Céu era a pura potência da vida, a positividade plena; na Terra a indiferença era confusão, a corrupção das formas ou a morte. A vinda à Terra e o fracasso (na tarefa de criar pessoas perfeitas) do primeiro duplo terminou por produzir o intervalo entre Céu e Terra expresso em termos de vida contínua (imortal) celeste, e morte (vida breve) terrestre e no combate entre o duplo de *Wanadi* (e seus sucessores) e *Odosha*, entre a superfície da terra (sol) e o subterrâneo (água), entre o seco e o úmido, entre o incorruptível e o putrescível.¹⁷

¹⁷ Cf. em Lagrou (1998) um tipo semelhante de oposição entre o brilho, a água, a anaconda (*Yube*), de um lado, e o sol, o fogo, o jaguar canibal (*Inka*), de outro. Também a oposição entre visibilidade (*Inka*) e invisibilidade (*Yuxin*). Para os *Kaxinawa*, diferentemente do que se passa entre os *Ye'kuana*, o sol que seca e cristaliza é o jaguar canibal (*Inka*). Ele é o patrono das formas perfeitas

Lévi-Strauss (2004a: 219) diz no primeiro volume das *Mitológicas* que "se os homens só tivessem escutado o chamado da pedra viveriam tanto quanto a rocha. Eles provocam o dilúvio dando ouvidos aos espíritos, que liberam as águas." O sistema mítico fixado nesta obra compreende os mitos de origem do fogo (de cozinha) num eixo estabelecido, arbitrariamente, segundo Lévi-Strauss, como o primeiro, donde se pode, por transformação, chegar aos outros eixos, dispostos à direita e à esquerda deste primeiro, tendo por tema, de um lado, a origem da carne de caça e dos adornos e, de outro, a origem do mel e do tabaco. Dessa maneira, o fogo, elemento do qual se partiu, participa nos outros eixos, mas numa função diferente, se no primeiro, ele é o motivo dos mitos - aquilo que se

e fixas, perenes e imutáveis, enquanto Yuxin, a anaconda, é a força vital da transformação constante das águas. Para os Kaxinawa, uma oposição entre forma (sol) e força (água) havia desde o início. Para os Ye'kuana, o jaguar canibal é Lua, ou o patrono das formas incertas, ou seja, as formas é que são passageiras e perecíveis, enfim, formas visíveis da Terra que se dão à mudança e, por isso, mudança ou impermanência é sinônimo de corrupção. No céu, as coisas verdadeiras são invisíveis e permanentes. Para que houvesse a concretude das formas em separado, teve de haver Wanadi, o Sol de Kahu. A oposição entre a luz do Sol, que separa e cristaliza as formas, e a potência de transformação ou a existência apenas em potência do que ainda não é forma fixa, repete a oposição kaxinawa entre forma e força. A diferença é que para os Kaxinawa esta oposição existe desde sempre, como as metades inu e dua (Inka e Yuxin), enquanto que para os Ye'kuana, havia primeiramente o lugar celeste que continha o Sol. A separação entre Céu e Sol apenas passou a haver quando Wanadi criou a Terra como um lugar distinto. Assim como também não havia a noite ou a incerteza das formas sem a Terra. Portanto, invisibilidade e incerteza não se correspondem no tempo primordial de Kahu. A invisibilidade, para os Ye'kuana, apenas se torna uma qualidade distinta, quando se pode contrastá-la com as formas opacas que são próprias da Terra. Resulta que o invisível é próprio do Céu. O invisível é aquilo que permanece sempre, o verdadeiro, o não-ilusório. E, se estamos na Terra, em Nono, este sagrado e permanente que há nas coisas ocupa o espaço interior delas, fica rodeado por matéria visível concreta e perecível. No plano terrestre, este espaço interior é correlativo à água, à Dama (o Mar). E aí reencontramos, na Terra, uma divisão muito similar a apresentada pelos Kaxinawa entre água como força, de um lado, e luz como forma, de outro. Porém, para os Ye'kuana, há uma afirmação de valor que marca positivamente a força (contra a forma), pois, na Terra, ela representa o Céu e o sagrado, enquanto a forma representa a matéria periférica, que é ilusória e perecível. Na verdade, há uma ambigüidade nesse valor, porque Wanadi, o Sol, faz as coisas para durar, para permanecer distintas umas das outras, isto é para ser permanentes e perfeitas, como as coisas sagradas, mas quando se está na Terra, não é possível separar completamente água e terra, nem Terra e Céu, porque a Terra guarda ainda em seu interior a substância celeste e primordial, canal de ligação entre Terra e Céu, que é Dama (o mar). Então, se, no Céu, o Sol pode tudo iluminar, fazer brilhar e durar, é porque lá não há matéria, quer dizer, lá ele só pode separar, idealmente. Na verdade, esta oposição entre Céu e Terra, que no plano terrestre se torna uma oposição entre Terra e Água, expressa a oposição entre o ideal e o realizado, entre o potencial e o efetivo. Estes, por sua vez, são termos cuja 'descontinuidade objetiva é ignorada', são termos de natureza heterogênea, como são contínuo e descontínuo e, portanto, implicam, para que sejam considerados como par, a mudança de nível ou plano. Dessa forma, necessariamente tornam-se ambíguos, pois têm seu sentido invertido de acordo com o plano em que se os considera. Guardam dentro de si a sombra um do outro, cada um destes termos não são simples termos, mas dualidades que se relacionam. Portanto, o que está sendo relacionado quando pensamos no dualismo entre potência e matéria (força e forma), são dois outros dualismos, ou duas outras relações: no caso do Watunna, a dualidade celeste entre Céu e Sol-Terra, e a dualidade terrestre entre Água-Céu e Terra. O que faz com que atributos como permanente e perecível, visível e invisível perpassem estas relações sem poder fixar-se nos termos.

originou -, nos outros ele será meio para o surgimento dos outros temas. Tomado como princípio, o conjunto de mitos de origem da atividade culinária aparece como o centro de um sistema onde o fogo de cozinha se introduz entre os humanos por meio de uma aliança de um humano com um animal. O fogo de cozinha e a aliança matrimonial correspondem-se um ao outro, um no plano culinário, o outro no plano sociológico, e ambos instituem a humanidade, separada da animalidade de quem os humanos roubaram o fogo e com a qual jamais poderão doravante aliar-se. Os mitos de origem da carne de caça e dos adornos cerimoniais plumários estão diretamente relacionados ao fogo, à cozinha e à aliança matrimonial, isto é, à cooperação e troca entre aliados. A carne de caça - destinada ao tratamento culinário por meio do fogo - essencialmente admirada pelos indígenas é aquela do porco do mato. Os adornos provêm das plumas dos pássaros. Não é à-toa que o personagem principal de todo o conjunto das mitológicas é um desaninhador de pássaros. Caçar (para comer junto ou para celebrar a aliança) é atividade emblemática da cooperação entre aliados. A carne de caça (ou as plumas das aves) é matéria onde o fogo de cozinha é um meio de transformação. A caça depende da existência do fogo terrestre e construtor, isto é, o fogo de cozinha, assim como depende dos animais da floresta (porcos ou aves) em contraposição aos animais da água ou do plano subaquático.

Mas há uma outra modalidade da atividade culinária cujos mitos de origem não estão diretamente associados aos mitos de origem do fogo de cozinha. São os mitos de origem do veneno de pesca e das plantas cultivadas. Os mitos de origem das plantas cultivadas e do veneno de pesca estão ligados à água terrestre e destruidora, e, assim, ligam-se aos mitos de origem da vida breve. "A água e a morte sempre são associadas pelo pensamento indígena. Para obter uma é preciso suportar a outra." (Lévi-Strauss, 2004a: 227)

No primeiro volume, Lévi-Strauss discute essa ligação entre a água e a via breve. Ali, as estrelas, foram mulheres que deixaram a técnica do cultivo na Terra e abandonaram os homens subindo para o Céu. As mulheres estrelas, desde então, marcam as estações e os períodos do cultivo. Regulam o regime da água terrestre. As plantas dependem da água terrestre sem a qual não seria possível o cultivo (mesmo que também sejam dependentes do fogo, mas aí será um fogo destrutor, pois ele abrirá a clareira na floresta onde se fará a roça). Além disso, as plantas cultivadas não propiciam apenas o alimento cozido, mas, mais importante, propiciam a bebida, principalmente a bebida alcoólica, que é, ao mesmo tempo, um anti-alimento, alimento emético, cujo valor nutricional é mínimo em relação ao seu valor espiritual. Ela serve sobretudo como um instrumento para atravessar a fronteira

em direção a extensões mais vastas do cosmos e contatar outros tipos de humanos, pois ela vivifica a capacidade de transformação dos corpos mais do que os mantém íntegros, mortifica o corpo aplacando a separação exata deles em face a outros corpos, inclusive em face dos animais, ao contrário do que faz o fogo de cozinha, que delimita a dieta alimentar dos humanos, comedores de cozido, face aos animais, comedores de cru. A bebida, como um (anti-) alimento, é também um tipo de veneno, funciona como um estreitamento entre os reinos da cultura e da natureza. E a bebida, como um alimento representante do mundo molhado, é um produto de um cozimento específico, o apodrecimento, ou a fermentação. A pesca, como a agricultura, também depende do regime da água terrestre, uma razão pela qual a agricultura e a pesca aparecem ligadas e são consideradas técnicas de cultivo vegetal.

E a água, da qual estas atividades são dependentes, não é totalmente controlada pela humanidade. O regime das águas terá, melhor, de ser seguido, observado, para que se torne produtivo ou benfeitor para os homens. A água terrestre¹⁸ não pode ser 'represada' no domínio da cultura, como pode o fogo (terrestre). Ela está entre os dois domínios.

Não se pode definir estritamente os alimentos fornecidos pelo veneno de pesca, pela agricultura e pelo mel: animais ou vegetais, alimento ou anti-alimento, preparado ou não preparado, enfim, não se pode decidir se são alimentos propriamente culturais ou naturais. Assim também será a humanidade que se alimenta deles, não será uma humanidade estrita, estará sempre entre os dois domínios. Por conta disso, os homens passam, por exemplo, a viver entre o mundo dos vivos e dos mortos, pois, assim como suas atividades de agricultura e de pesca estão sujeitas ao regime periódico das estações, estarão, eles próprios, sujeitos a um ciclo 'natural' de vida.

"[...] sempre, a origem da vida breve está ligada ao surgimento da vida civilizada, concebida mais como cultura lá onde se trata da origem do fogo (conquista dos 'bens do jaguar', M8: fogo de cozinha, arco e flechas, algodão fiado), e mais como sociedade quando se trata das plantas cultivadas (M90: multiplicação dos povos, diversificação das línguas e dos costumes). Finalmente, dependendo do grupo, o surgimento da vida breve está ligado ou à origem do fogo e da cultura (Apinayé) ou à das plantas cultivadas e da sociedade (outros Jê); da Guiana ao Chaco, está ligado à origem da água e à (destruição) da sociedade." (Lévi-Strauss, 2004a: 222)

¹⁸ Roberto Da Matta (1970) também chama a atenção para o fato de que água deve servir como um catalisador para o potencial de transformação de uma pessoa ou elemento. Ele discute a anormalidade das condições de gravidez da mulher que gerou Auké, um menino excepcional, que falava com a mãe ainda no útero, que tinha capacidade de transformar-se seguidamente em animais e ainda de ressuscitar várias vezes, inclusive, e finalmente, como homem branco. Estas condições anormais da gravidez da mãe de Auké se deram pelo contato com a água e a solidão.

A partir dessa deixa, é possível afirmar que neste mito ye'kuana (da Guiana), **M1-Seruhe Ianadi**, a origem da vida breve se liga à água e à pesca que, como já vimos, se liga às plantas cultivadas, e que também se liga menos à instauração da cultura, como o domínio de uma humanidade estrita, do que à destruição da vida em sociedade (ou a vida dos humanos na Terra). Poder-se-ia dizer sobre ele o mesmo que se disse sobre os Tupinambá (diferentemente dos Guarani) e os Jê (exclusive os Apinayé), " [situam] o problema da vida breve numa perspectiva sociológica e não cultural" (Lévi-Strauss, 2004:222). E isso esclarece-se quando retomamos o fio deixado por Da Matta em que o herói, surgido de um contato com a água, é capaz de negar sua sociedade em função de sua capacidade de transformação, ou melhor, sua capacidade de ressurreição. Neste mito Ye'kuana, não pela ação propriamente do herói (Seruhe Ianadi, o duplo terrestre de Wanadi celeste), mas pela do anti-herói (Kahu, o duplo do duplo de Wanadi), a vida na Terra passa a ser destrutível.¹⁹ Enfim, o que se nega é a vida humana na Terra, a vida dos homens na sociedade atual. Reenvia-se a solução ou a esperança de um sentido pleno para o plano superior. Assim Seruhe Ianadi retorna para Kahu.

3. A Origem da Noite: o segundo duplo (Nadeiumadi)

Então ele enviou o segundo *Wanadi*, um *damodede* chamado *Nadeiumadi*. Quando ele chegou aqui, ele pensou: "As pessoas morrem agora por causa de *Odosha*. Por causa dele, elas estão doentes e morrendo. Mas eu estou aqui agora. As pessoas voltarão a viver. Eu trouxe o meu poder. Elas viverão novamente. A morte não é real. É um truque de *Odosha*. As pessoas voltarão a viver a partir de agora."

Conta-se em **M2-Nadeiumadi** que Wanadi enviou à Terra seu segundo *damodede*. Ele desceu à Terra para provar que a morte era só um truque de *Odosha*. Nadeiumadi fez sua própria mãe, Kumariawa. Ele já a fez como uma mulher adulta, para fazê-la morrer e trazê-la de volta à vida, uma vida que não mais teria fim. E assim ele provaria que as suas

¹⁹ O duplo do duplo de Wanadi deveria ser Wanadi, mas a replicação não reenvia para si como num jogo de espelho, ela refrata-se em planos infinitos (laminação). Se o duplo de Wanadi corresponde à aparição de Seruhe Ianadi na Terra, o duplo do duplo de Wanadi corresponde à aparição de Kahu, no mundo subaquático. Compare-se este tipo de duplicação com a definição de Manuela Carneiro do Outro como imagem invertida do Eu: 'Eu sou o que o que eu não sou não é'. Nesta definição, diferentemente da anterior, o Eu e o Outro são antitéticos.

criaturas, mesmo se morressem, retornariam à vida, teriam uma vida eterna. Mas Odosha soube dos planos dele e interveio: tostou o corpo da primeira mulher com sua urina e fez Iarakaru, um macaco curioso, descobrir a noite dentro da caixa de xamanismo de Nadeiumadi. A noite, então, encobriu toda a Terra. Esta foi a origem da noite e da escuridão. Em Kahu era sempre dia, e Wanadi era o Sol que nunca se apagava. Na Terra, Wanadi (por interferência de Kahu ou Odosha), deixou escapar a noite e toda a luz se apagou. Intervalo entre Céu e Terra expresso em termos de luz e sombra.

Os dois mitos referentes aos dois primeiros duplos de Wanadi enviados à Terra (M1 e M2) jogam com inversões sob um código, digamos, gerativo. O primeiro duplo gerou a si próprio (além disso, teve uma espécie de copulação com a terra quando enterrou nela seu cordão e sua placenta, que resultou no nascimento de um meio-filho-meio-irmão, seu duplo terrestre, Odosha). O segundo duplo gerou sua própria mãe (em seguida, a matou). E depois, com inversões sob um código, digamos, ambiental ou elementar, a mulher foi enterrada para (re)nascer. A partir daí foi, não apodrecida, e, sim, queimada, não pelo fogo, mas pela urina (água) de Odosha, o que a matou pela segunda vez. Todas estas inversões se conectam com o fato de que Nadeiumadi é uma espécie de ressuscitado por ser um segundo duplo de Wanadi e, então, um continuador da ligação entre o Céu e a Terra. Sendo assim, continua ligando o fogo do sol (Wanadi) com a água (que preenche o interior da Terra, que é Dama, ou nas suas manifestações maléficas, que é Odosha).

Uma passagem d' *O Cru e o Cozido* diz:

"Por pouco que se recorra aos textos, poder-se-á, portanto, dizer que o herói medroso obtém para os homens uma vida limitada, ao passo que o herói atrevido lhes traz uma promessa de ressurreição. Essa oposição entre vida prolongada e vida abreviada, de um lado, morte e ressurreição, do outro, parece ser isomorfa à que se percebe entre mitos que são apenas mitos de origem da culinária (= fogo) ou das plantas cultivadas (= água), e mitos que são, de forma solidária, de origem do fogo e da água" (Lévi-Strauss, 2004a: 224).

Se a origem do fogo ou da água se ligam de maneira solidária, neste ambiente mítico, é porque eles não são antitéticos, na verdade, são ambíguos, como a urina que queima, assim como Wanadi (e seus duplos) e o duplo terrestre dele, Odosha ou Kahu, também são solidários.

Considero que estes heróis, marcados pelo 'signo da água', apresentam seja uma espécie de 'curto circuito' como disse Lévi-Strauss (2004b: 219-220), seja uma espécie de 'termo intermediário', que favorece uma possível 'conciliação' entre planos distintos, como disse Da Matta. "Termos que por serem ambíguos num sistema de classificação, podem ser situados exatamente nas fronteiras dos dois planos [Natureza/Cultura]" (Da Matta, 1970:

92). Aliás, lembra-nos o autor que se água e fogo estão combinados no mito que analisa, o qual traz o tema da ressurreição, negando assim a vida breve (como vimos, estreitamente relacionada à água), é porque o herói, não podendo "ser classificado nem como homem, nem como animal, nem como ser vivo, nem como morto, deverá encontrar uma nova classe para ele, o que finalmente ocorre quando é queimado" (1970: 97). Este fogo que vem depois da água inaugura uma nova condição, expressa a aparição de um novo plano para a relação. Vemos esse mecanismo em toda sequência do *Watunna* relativa aos duplos de Wanadi (**M1-Seruhe Ianadi**, **M2-Nadeiumadi** e **M3-Attawanadi**), os quais descem à terra, fazendo a inversão entre o fogo celeste e destruidor (finalmente foi a partir do Sol, ou do desejo de Wanadi de secar, separar e iluminar que a Terra passou a existir separadamente do Céu) para o fogo terrestre e construtor, quando trazem um novo céu com um Sol próprio da Terra, que a ilumina e torna possível a vida doravante. E, paralelamente, fazem a inversão da água celeste construtora - pois, no Céu, antes do Sol (fogo = anti-água), tudo era potência e incorruptibilidade, indiscernibilidade (anti-fogo = água) - numa água externa e destrutora, no plano terrestre, veículo da morte, por meio da pesca, e da corrupção pelo que sai de Odosha: seus conselhos e excrementos.

No mito **M4-Kaweshawa**, a descida (do duplo) de Wanadi do Céu à Terra se acentua ainda mais e alcança o mundo subaquático, pois Kaweshawa é uma mulher-peixe que fascinou Wanadi²⁰ e levou-o consigo para morar nas profundezas das águas, domínio de seu pai, o Mestre dos Peixes. Os dois fazem uma longa jornada correnteza abaixo. Ela modifica o olhar dele com fumaça, para que ele possa continuar enxergando-a, mesmo quando submersos, como uma linda mulher, como quando ela estava fora da água. Casados, os dois passam por várias peripécias. Até que Kaweshawa é raptada por Hurunkumo, um pássaro, o curassow (jacu, espírito de Odosha) que havia sido caçado por Wanadi, mas não tinha morrido, porque era um espírito poderoso. Kaweshawa fica morando na casa de Hurunkumo, "muito longe". Depois de muito tempo, Wanadi descobre o paradeiro dela e vai resgatá-la. Ele a encontra. Os dois escapam juntos da casa de Hurunkumo. Na fuga, chegam finalmente ao topo do Céu. Lá, Wanadi trata Kaweshawa com fogo, moqueando-a a fim de que ela restabeleça sua forma original, pois era linda e tinha se tornado horrível no tempo em que passou com Hurunkumo. Mas o fogo não foi eficaz. Então, ele banha Kaweshawa nas águas do Lago da imortalidade Akuene. Banhada

²⁰ De forma semelhante se passa no mito Kaxuyana, M-161, apresentado e discutido por Lévi-Strauss (2004a), em que o herói se viu fascinado pela guariba moqueada. Este mito serviu, ali, para se argumentar a inversão dos reinos da humanidade e animalidade. Voltaremos a esse ponto mais adiante.

nas águas celestes, Kaweshawa não só se recupera como dá origem a mais uma outra Kaweshawazinha, dada como esposa para um amigo de Wanadi. O casal continua vivendo em Kahu.

Toda essa trajetória pode ser sintetizada numa descida cada vez mais profunda que faz retornar para o mundo mais alto do Céu empíreo. Esta descida havia se iniciado em Kahu com os duplos anteriores de Wanadi. Eles desciam até a Terra e retornavam ao Céu. Neste episódio (M4), Wanadi, tendo descido do Céu para a Terra, continua a trajetória mais para baixo, quando ao pescar na beira da cachoeira Kasuruña - uma paisagem conhecida nas descrições cósmicas como um caminho que leva para o mundo subaquático que, por sua vez, leva até Dama (O Mar) e, de lá, até o Lago Akuene -, deixa-se levar por Kaweshawa até a morada do Mestre dos Peixes. De lá, retorna à casa do espírito-pássaro de Odosha que, como diz o mito, ficava muito longe.²¹ Da casa de Hurunkumo, Wanadi e Kaweshawa fogem cada vez mais para cima (mas o mito detalha, os dois juntos são pesados, sempre voam 'para baixo e para cima, para baixo e para cima' sem conseguir um caminho reto), e, neste percurso, param no topo das árvores, até encontrar a árvore *Faru hidi*, próximo de Kushamakari, a primeira casa feita por Wanadi, uma montanha muito alta nos dias atuais. Quando dão por si, estão de volta à Kahu, ao lado do lago Akuene. Durante o percurso, várias inversões ocorrem. Primeiro, Wanadi tem de curar seus olhos para continuar a ver, no mundo subaquático, como se estivesse na terra. Kaweshawa faz isso soprando-lhe fumaça. A fumaça no subaquático mostra-se um bom mecanismo restaurador, ou transformador, enquanto que o próprio fogo, no plano celeste, não é um transformador eficaz. Dessa relação podemos tomar a fumaça como um fogo atenuado e invertido (positivo) no mundo subaquático, ao passo que o fogo, no Céu, não é construtor ou restaurador. Mais do que tudo, a água aparece como um caminho desse plano terrestre para o plano superior, que necessariamente faz passar por paisagens mais baixas ou profundas antes de conduzir ao destino, o alto do Céu. Poderíamos dizer que a água é o meio pelo qual se tem acesso de volta ao Céu (sempre partindo do baixo e interior para o mais alto e exterior), enquanto o fogo faz o percurso contrário. Associados, o fogo e a água devem suceder-se, assim como, conforme já dito, o pica pau (Wanadi, o Sol) e a Rã (personificação de Kaweshawa e representante do mundo subaquático) só podem, juntos, voar para cima e para baixo.

²¹ Na verdade, jacu não é propriamente um pássaro celeste, ele habita as copas das árvores não muito altas, é um pássaro intermediário entre a terra e o céu.

Também é possível encontrar este tipo de sucessão da água ao fogo, ou melhor, da inversão do valor semântico entre fogo e água no mito de **M5-Kawao** e **M6-Manuwa**: no céu, Kahu (anti-fogo = água) é continente; e, na terra, passa a ser interior, e contido em todos os corpos. Quando ocorre dele ser exterior, na Terra, significa fonte de desmedida. Kawao, a rã, mulher do jaguar, é dona do fogo que contém em seu interior. Mas ela própria é uma criatura molhada. Tudo se desencadeia por conta de um comportamento desmedido: ela é uma mãe adotiva e, além disso, mãe de gêmeos extraordinários. Ela não cozinha propriamente, o fogo que usa sai de seu estômago, é uma espécie de vômito, o que torna o alimento que cozinha um tipo de excremento, anti-alimento; deixa-se convencer por seu marido de que é melhor matar os filhos que adotou, os sobreviventes da Huehanna, os descendentes de Wanadi. Os gêmeos descobrem que tinham sido enganados por ela justamente quando vão ao rio nadar e passam para o mundo subaquático, morada de sua verdadeira mãe, Huiio, a serpente Mãe das Águas terrestres, que, em sonho, lhes aparece; retornam à casa da Rã e descobrem o segredo dela para cozinhar, retiram o fogo de sua barriga, esquartejam-na e cozinham-na com o fogo que roubaram dela.

Os mitos da rã, mãe do jaguar, estão reunidos no segundo volume das *Mitológicas* no capítulo 'O banquete da Rã'. Ali, ligam-se personagens como a moça louca por mel, o enganador, o sedutor, o marido tímido - geralmente um pica pau, às voltas com a noiva de madeira tapada, que, em algumas versões é filha do sol, e noutras é noiva dele -, todos estes personagens desmedidos ou cujo aspecto físico e cultural, ou o sentido próprio e o figurado, não se correspondem.

Lembro aqui que Wanadi, no Céu empíreo, é o Sol, mas na Terra ele é justamente um pica pau. Volto ao mito M4 para salientar que Kaweshawa, também era tapada e foi preciso ser perfurada, ou desinfetada por outros animais e depois por timbó (veneno de pesca), para que Wanadi pudesse ter relações com ela. Por tudo isso, Kaweshawa é uma espécie de noiva de madeira. Como já dissemos, Wanadi perdeu Kaweshawa para Hurunkumo, o espírito (jacu). Nesse ínterim, quando se viu abandonado, Wanadi arranhou outras mulheres, todas elas imprestáveis como esposas, ou melhor, como companheiras de trabalho. Diferentemente da primeira esposa, Kaweshawa, que era, a princípio, imprestável como amante, pois estava cheia (tapada) de piranhas, a segunda esposa, feita por ele próprio a partir do barro branco, dormiu com ele, mas derreteu-se quando foi buscar água no rio. A terceira esposa, feita por ele de resina preta, dormiu com ele, mas derreteu-se ao sol, quando foi buscar lenha. A quarta, feita a partir de uma pluma de ave, só sabia rir, era

destapada por cima e ele a mandou embora. A quinta esposa, feita a partir de um desenho, só sabia se pintar, só servia por fora e ele a mandou embora.

Todos estes personagens ligam-se por transformações cujo denominador comum é sua constante inadequação a uma função normal no plano psicológico, biológico, ou sociológico. São personagens carentes de determinação exata e apropriada. Tapadas ou destapadas, por cima ou por baixo, ocas ou entupidas. Por conta de seu excesso, ou falta, esses personagens não podem travar relações complementares, o que sempre os remete para um novo plano: ao invés de se completarem na sua relação de oposição diametral com outros personagens num mesmo plano, eles alternam-se constantemente entre continente e conteúdo.

Um outro mito **M7- Wlaha**, também conta como surgiram as estrelas ligando-as a uma inundação provocada pela derrubada da árvore dos frutos. Esta inundação acontece anteriormente a um incêndio. Foram estes dois cataclismos, a água seguida pelo fogo, nesta ordem, os responsáveis pela subida dos Homens-Estrela para o Céu, assim como pelo surgimento e diversificação dos animais aquáticos e peçonhentos. Guss (1990) narra como estes animais surgiram de cestos que iam sendo tecidos e lançados na água por um homem sábio. Geralmente, os mitos que cuidam da diversificação das espécies estão ligados à origem das plantas cultivadas e das Estrelas, mas frequentemente eles dão conta da diversificação dos pássaros, da cor dos pássaros e assim por diante. Podemos observar que aí também se encontra uma descida desde o nível mais alto para o mais baixo: dos pássaros que habitam o céu para os animais aquáticos. O que nos retém aqui, de toda forma, é a imagem que se faz da Terra como uma caldeira invertida, cheia de água com o fogo que lançado por cima, em copas de altas árvores, faz tudo esfumaçar. Esta água também fica efervescente, pelo movimento dos cestos-animais que devoravam os homens caídos na água.

Se em todas estas passagens, assinala-se-o lugar privilegiado da água nos mitos ye'kuana, ela pode, entretanto, conotar a morte, como se disse para os Bororo²². Pois ela é inequivocamente positiva no sentido de expressar a continuidade da vida (Lago Akuena) apenas no plano celeste, ou no terrestre, quando ela é interior aos corpos (Dama). Quando

²² "Os Bororo vivem (e principalmente pensam) sob o signo da água, para eles ela conota a morte e em muitos de seus mitos - em que as plantas cultivadas, ou outros bens culturais surgem das cinzas dos heróis que morrem, às vezes voluntariamente em fogueiras - comprovam que existe para eles uma conexão entre o fogo e a vida. Para os xerente é o inverso, eles pensam em termos de seca, isto é, de água negativada, em seus mitos, e com muito mais força do que alhures o fogo conota a morte; e eles lhe opõem uma água não letal, mas vivificante" (Lévi-Strauss, 2004a: 227-8).

ela torna-se aparente e exterior na Terra, seu valor inverte-se e a vida que ela possibilita passa a ser breve. Todavia, não se deve levar essa ligação entre a morte e a água como essencialmente negativa, é o contato imediato entre a água e a matéria (terra) que propicia o apodrecimento. Se a água, ligada à morte, afirma a condição precária da vida exterior da terra, afirma também, por outro lado, a continuidade da vida verdadeira, ou da verdade da ressurreição, ligada ao plano celeste. Todos os corpos, mesmo na Terra, Nono, tem seu interior invisível e permanente preenchido por água, a matéria celeste.

No entanto, Lévi-Strauss (2004a: 220) nos adverte:

"A árvore dos alimentos vegetais dos mitos guianenses também governa a água destruidora [...] Entre os Jê assim como nas Guianas, consequentemente a árvore dos alimentos é associada à água que lhe banha o pé ou se encontra dentro de suas raízes. Na forma interiorizada, essa água é destrutiva. Mas na forma exteriorizada, ela é, senão criativa, pelo menos conservadora dos grãos e das espigas. Essa dupla transformação (interno - externo; destruição - conservação) do valor semântico atribuído à água terrestre é acompanhada de uma outra, que afeta a atitude em relação às plantas alimentares. Nos mitos guianenses, elas são generosamente dispensadas aos homens por um demiurgo alimentador, ou maldosamente desviadas unicamente em proveito do tapir (ou da cutia) proprietário ciumento da árvore da vida. Como castigo, o tapir será privado da água e condenado a bebê-la numa peneira, e também das plantas cultivadas pois lhe deixam como único alimento os frutos caídos da ameixeira selvagem. Rigorosamente inversa é a sorte dos homens que não quiseram ser tratados como crias: eles terão as plantas cultivadas, mas serão destruídos pela água, que jorra em quantidade excessiva das raízes da árvore cortada. O egoísmo e a ingratidão são simetricamente castigados".

Se encontramos uma inversão desse valor semântico da água no interior e no exterior para os Ye'kuana em relação ao que acabamos de citar, a continuidade do argumento permanece. No Watunna, há um episódio que compõe uma seqüência referente à **Marahuaka**, a árvore da vida, a primeira árvore da Terra, que foi derrubada (**M8- Kuchi** e **M9- Semeneia**) dando origem ao dilúvio e aos rios e da qual se extraíram sementes de todas as espécies de vegetais que se cultiva hoje. Marahuaka tinha raízes na terra mas também no Céu. Foi porque os homens conseguiram derrubá-la que a comida não desceu mais do Céu, e que a água de seu interior, que era uma água sagrada, fazendo a ligação entre os planos, passou para o exterior, primeiramente causando o dilúvio, matando muitos homens, mas depois propiciando o cultivo das plantas. Nesse ínterim, anta e jaguar, **M10- Mado e Wachedi**, dois animais egoístas e estúpidos, não quiseram participar do trabalho (da derrubada para clarear a roça e cultivar as plantas alimentares) e continuaram com sua dieta bestial, um comendo frutos caídos e o outro comendo carne crua. Antes disso, foram privados da comida de Marahuaka por causa de seu egoísmo. Eles foram enganados pelos homens que os mandaram buscar água na peneira, atitude compatível com falta de senso desses animais.

Para os Ye'kuana a árvore da vida que associa o Céu à Terra, quando derrubada, faz com que a água interna e sagrada, benévola, que mantém a vida, passe para o exterior como destrutora, causadora do dilúvio. Mas em seguida esta água exterior e destrutora torna-se construtora. Tudo isso encontra eco no fato de que a árvore também parece ser um 'representante oficial' da intermediação no pensamento mitológico (desde o chamado da madeira podre até a árvore da vida). Poderíamos dizer para os Ye'kuana o que se disse para os Kaxinawa: "A árvore que une o mundo da água, onde deita suas raízes, com o mundo do céu onde espraia seus galhos, simboliza a vida na terra e a vida humana em particular, uma transição temporária entre dois extremos". (Lagrou, 1998:147)

Ressalto ainda que, entre os Ye'kuana, a casa ou a montanha que hoje é o protótipo da casa que Wanadi fez na Terra, o umbigo do mundo, o '*axis mundi*', o monte Roraima, era, no início, uma árvore. No início, as coisas todas eram menos diferenciadas, mais moles como a madeira, só depois da passagem para a ordem atual é que a madeira passou a ser invisível. Na verdade, a pedra que vemos hoje tem um duplo invisível e verdadeiro que é de madeira, a casa. Na Terra, as coisas passaram a ser mais duras e concretas, mais distintas e cristalizadas, mas em compensação passaram a ser falsas. O que permanece mesmo é seu interior invisível feito de indistinção ou distinção imperfeita, de matéria mole²³.

Por outro lado, a derrubada de Marahuaka e o cultivo das plantas significaram uma distribuição e diversificação das espécies de alimentos vegetais. Portanto, a água e a madeira, estes elementos ligados à indiscernibilidade, desempenharam também seu papel na distinção das coisas terrestres. Parece que a água, em vez do fogo (ou ambos solidariamente), cumpre o papel de propiciar a passagem de uma condição de vida incivilizada e imortal, dos tempos míticos, para uma do cultivo, em compensação, regida pelos ciclos naturais. Onde também encontram seu lugar a morte ou a vida breve e a promessa de ressurreição.

²³ Como comenta Peter Rivière (2001b: 39-40), aproveitando os argumentos de David Guss, "Para alguns povos nas Guianas, a morte não existe, ou melhor, não passa de uma ilusão. Como o nascimento, consiste apenas em uma passagem entre dois modos de ser. Permitam-me citar Guss a respeito dos Ye'kuana: 'A morte aqui, entretanto, não é um simples estado do não-ser, que torna absurdos todos os esforços de vida, mas a energia bruta através da qual o próprio ser é criado. No mundo de Wanadi, assim como para aqueles que vivem à sua imagem, não há estado de não-ser. Há apenas o presente eterno, o mundo do duplo invisível que segue vivendo para sempre, mesmo após o desaparecimento da forma material. O que aparece como real é apenas uma ilusão. A morte, portanto, mais do que um término é um ingresso na realidade' ".

Dessa forma, os mitos de origem das plantas cultivadas, das estrelas, da vida breve e mesmo os do fogo de cozinha, estando todos 'sob o signo da água', 'ligando o fogo e a água de maneira solidária', tratam o ciclo da vida como algo escalar e contínuo, mesmo que obedecendo uma orientação espiralada, ou desdobrada em planos, cuja 'descontinuidade objetiva' eles fazem questão de 'ignorar'.

4. A Origem do "Céu da Terra": o terceiro duplo (Attawanadi)

Aquele homem era um novo *Wanadi*. Ele era o terceiro *damodede* do outro *Wanadi* que brilha no alto do céu. Ele estava sentado em *Kahuña*, vendo o que acontecia na Terra, para fazer pessoas novamente, pessoas boas, as pessoas de *Wanadi*. Ele fez *Shi*, o sol, *Nuna*, a lua e *Shiriche*, as estrelas. Elas eram como pessoas e viviam no novo céu da Terra. O céu verdadeiro não podia ser visto mais. Por causa de *Odosha*, a luz lá de cima, a luz de *Wanadi*, não chegava mais à Terra. Foi por isso que *Wanadi* fez um sol para nós, fez a luz do dia para nós. Quando o novo *Wanadi* veio, ficou claro novamente. As pessoas ficaram felizes. Uma por uma saíram de suas cavernas para olhar o sol e o novo dia. Então, elas ficaram sabendo que *Wanadi* tinha retornado. A Terra passou a ter o seu próprio céu. “Está feito”, disse o homem. “Agora a Terra tem seu próprio céu, seu Sol, sua Lua, sua luz. Então as pessoas se rejubilaram.

Depois que a escuridão cobria a Terra, o terceiro duplo de Wanadi, **M3-Attawanadi**, solidificou a separação entre Kahu e a Terra, fazendo um céu falso para ela: deu à Terra seu próprio Sol, suas Estrelas e sua Lua. Fez tudo isso seguindo o modelo de Kahu. Fez o acabamento da Terra como se construísse uma réplica de sua casa em Kahu. Segundo Guss (1990: 21),

“[...] cada aldeia é referida como uma *atta* [casa] e não apenas é concebida como um universo auto-contido, mas também uma verdadeira réplica do cosmos [...] A casa que Wanadi construiu e que serve de modelo para todas as casas construídas pelos Ye'kuana foi baseada no modelo de sua própria casa – o mundo inteiro de Kahuña, no Céu. E cada componente arquitetônico da *atta* ainda representa e toma o nome de uma parte da paisagem do mundo invisível”.

Da mesma maneira que o primeiro duplo de Wanadi teve de enterrar seu cordão umbilical quando nasceu, também Attawanadi teve de enterrar uma espécie de cordão umbilical da casa para construí-la. Ergueu o poste central da casa, porção celeste da casa

na Terra. Como descreve Guss (idem: 22): “Este poste representa o poste central do universo, o *axis mundi* através do qual os dois mundos, o visível e o invisível, são conectados e por meio do qual eles se mantêm em contato”.

A primeira casa que pode ser vista ainda hoje no centro do território tradicional ye'kuana, o monte Roraima, foi primordialmente o poste central da casa de Wanadi. Hoje ela é vista como uma montanha, mas na verdade é uma árvore que liga a Terra ao Céu. Interiormente este poste, montanha, primeira casa na Terra, tem as mesmas divisões que a casa prototípica de Wanadi em Kahu. Este foi o modelo para as casas ye'kuana. Assim, todos os 'componentes arquitetônicos' dela apresentam um mesmo princípio fundamental da divisão concêntrica por meio do qual a casa inteira foi concebida, réplica da organização do mundo celeste. Por exemplo, o teto cônico da casa se divide em dois círculos concêntricos, o interno é feito por uma folha de palmeira nobre e durável *wahu*, e corresponde ao Lago Akuena, que fica no centro do Céu. O círculo mais externo, coberto por folhas de palmeira menos durável, representa as seis casas dos espíritos dos animais. Espelhando esta divisão do teto, o piso também tem o círculo interno ou *annaka*, reservado para as ocasiões cerimoniais e rituais, que servem para restaurar a vida como o Lago da Imortalidade Akuena. Em torno da *annaka*, está o segundo círculo que abriga os dormitórios, conhecido como *asa*. Assim como o espaço celeste, do qual a *asa* é uma contrapartida visível, ela se divide em áreas que separam as famílias, como no Céu estão as casas dos espíritos dos animais. Os mastros que sustentam o teto cônico correspondem às estrelas, que são os mastros que sustentam o céu (da Terra).

Arvelo-Jimenez resume assim a relação da casa com o cosmos:

"A casa redonda é uma réplica do universo: suas partes simbolizam cada uma das divisões significativas do céu e da terra. O teto da casa redonda é a representação do plano superior do universo ou seja caju (kahu), o céu. A *annaka*, o círculo interno, corresponde a *Dama* (o mar). O próximo círculo, ou seja, *Nono* (a Terra), corresponde, na casa redonda, à *asa*, ou os departamentos/dormitórios. Na borda desse segundo círculo, se erguem os mastros que sustentam o teto, os maiores da estrutura se chamam *shirichane*, o que significa apoio das estrelas. Na concepção ye'kuana do universo, este espaço corresponde a *cahu wowado'na* ou patas do céu" (1974:162).

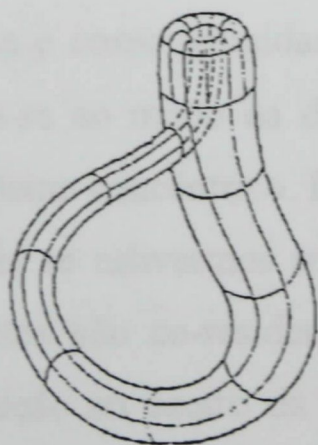
Como resume David Guss:

"A imagem de dois círculos concêntricos não se limita ao piso da *atta*, mas também se reflete no teto dela e que, por sua vez, espelha a imagem da casa celeste. Acrescenta-se a isso que a Terra ou *Nono* é também descrita como consistindo de dois círculos, com o mar [*Dama*] ocupando o círculo mais interior, correspondendo ao espaço do Céu, paralelo ao espaço interior sagrado da casa [*annaka*]. Entretanto, a casa inteira pode ser vista simultaneamente como um círculo interior único [*annaka*] rodeado pela *asa*, a terra profana e hostil. Esta paisagem alusiva é ainda mais complicada pelo fato de que cada *atta* também tem o seu duplo invisível, tal como Wanadi construiu a casa invisível paralela à de

Kashamakari, que por sua vez espelhava a casa invisível do Céu. Impedindo uma visão única e fixa, esse contínuo embaralhar de formas umas sobre as outras proporciona um mundo de constante movimento e transformação, tão logo uma visão se foque, ela é forçada a mudar. A percepção da realidade como uma série de ilusões ligadas a um mundo mais poderoso por trás não apresenta-se como o resultado de oposições estáticas, mas de um jogo sem fim dessas estruturas duais. A justaposição delas não apenas redefine os sentidos simbólicos, mas também questiona o lugar deles no mundo, desafiando cada participante a decidir o que é 'real' " (Guss, 1990: 32-33).

Estas descrições demonstram o funcionamento de uma lógica da replicação, já que a concepção da casa é uma réplica da Terra e a Terra uma réplica do Céu. Entretanto, precisamente em que elas se replicam? Na relação de oposição que compõe todo corpo. E esta relação consiste não apenas numa oposição exclusiva (entre termos), mas numa oposição em que os próprios termos são submetidos à divisões concêntricas e internas. Assim, a oposição entre Céu e Sol no plano celeste é replicada na oposição entre terra e água no plano terrestre, e esta ainda se replica no interior da casa, assim como nos corpos das pessoas. Temos então dois pares de relações relacionados entre si. E o interior dos corpos, por onde se ligam o eixo e os planos, sempre terá de ser visto tridimensionalmente, será sempre uma espécie de cano ou poste central conectando o inferior ao superior, e assim tomando o exterior ou os planos que ele conecta como se estivessem contidos nele, como se fizessem parte como termos de um sistema que ele organiza. Seria válido para este poste ou eixo a descrição que se faz para um objeto (mais que tridimensional, a garrafa de Klein), objeto que não tem propriamente interior e exterior, quer dizer, não se sabe quando termina um e começa outro.

FIGURA 2



Garrafa de Klein

Figura retirada de Lévi-Strauss (1985:156).

Como Rivière assinalou, a casa pode ser uma passagem entre os aspectos da mitologia e da sociologia porque sua configuração não separa o cosmos e a vida terrena. Por meio da análise da configuração espacial e relacional da casa ye'kuana, Rivière acredita ainda ser possível chegar a uma generalização do regime dualista vigente em toda região etnográfica das Guianas. A casa ye'kuana é um exemplo privilegiado sobre esse procedimento de replicação, por divisões concêntricas associadas, de que consiste o cosmos, bem como a comunidade local:

"Como acontece com todas as outras formas, a *atta* é o resultado de duas realidades entrelaçadas - uma realidade ilusória material, externa, que envolve uma realidade interior mais poderosa e invisível. É a realidade invisível que subsiste e proporciona continuidade, ao passo que a forma externa é efêmera, e isto é verdadeiro quer se esteja falando de aldeias ou de pessoas [...] Insisti durante muito tempo sobre a importância do dualismo concêntrico na ordenação da sociedade e da cosmologia da Guiana. Embora nenhuma prova tenha surgido para modificar meu pensamento em relação a essa questão, eu hoje enfatizaria a relatividade oposicional e, acima de tudo, a natureza abrangente desse dualismo. Com isso refiro-me ao modo pelo qual a oposição entre o centro e a periferia da casa é abrangida pela própria casa em oposição a algum outro traço externo, talvez a roça ou a floresta" (2001a:12).

O que me parece mais importante ressaltar para seguirmos o fio em continuidade do que se vem discutindo aqui em relação aos mitos e à cosmologia, é que por meio da oposição concêntrica se pode tanto indiferenciar quanto diferenciar conforme se desça ou se suba no eixo que liga os planos correlacionados em função de uma proporção entre dualidades. Esta relação será necessariamente invertida quando se passa de um plano a outro seguindo o eixo para baixo ou para cima, conforme para os planos celeste e terrestre ou para a oposição entre Kahu e Wanadi. Assim, o princípio de indiferenciação interna da sociedade ye'kuana, expresso em sua pouca ênfase na distinção entre consangüíneos e afins no nível local (sua endogamia e consangüinidade ideais), todos estes processos de assemelhamento interno, produzem-se ao modo da diferenciação que Rivière descreveu para a casa, isto é, conforme o dualismo concêntrico. Por este motivo, esta indiferenciação interna apenas pode ser considerada se estivermos supondo um contraste com o círculo mais exterior, o mundo dos parentes não co-residentes até o mundo dos inimigos. Se descermos um pouco mais em direção ao centro da própria comunidade, então deve-se encontrar uma outra proporção (oposição e correspondência) inversa. Então o que parecia indiferença tornar-se-á diferença.

Esta argumentação já foi bastante explicitada na etnologia sul-americana, sobretudo quando se compara as sociedades amazônicas às Jê. Pois estas últimas se contraporiam às primeiras por apresentar-se formal e concretamente organizadas sob um dualismo diametral. Mais do que repetir a definição do dualismo concêntrico, já comprovado como um princípio de organização próprio das sociedades amazônicas (e quiçá válido para as sociedades ameríndias em geral, pois sob o dualismo diametral introduz-se necessariamente o concêntrico, do qual, como vimos na primeira parte dessa dissertação, o dualismo diametral é derivado), o que gostaria de evidenciar aqui é a ligação dele ao (e porque não dizer, a replicação dele no) tema da gemelaridade.

Explico-me. A oposição entre os gêmeos de mesmo sexo sempre efetua-se por meio de uma correlação, ou uma relação entre relações. Até aqui, este raciocínio não se diferencia de todo aquele utilizado pela análise estrutural para dar conta dos mitos, a qual justamente supõe a compreensão das relações como a que se estabelece entre os sintagmas num paradigma²⁴, ou entre séries numa estrutura, entre linhas e colunas numa partitura, até chegar à definição da lei de transformações (correspondências) estabelecida na fórmula canônica (cf., por exemplo, Lévi-Strauss, 2004a, na "Abertura" das *Mitológicas*, e 1967, n° "A Estrutura dos Mitos"), ou coincidir com a própria definição do pensamento mítico em geral, como esclarecia Lévi-Strauss (2004a: 24): "Como mostraremos na conclusão deste livro, [...o] pensamento mítico coincide com seu objeto, constituindo dele uma imagem homóloga, mas sem jamais conseguir fundir-se com ele, pois evolui num outro plano". Portanto, essa reverberação de relações em planos, que poderiam multiplicar-se infinitamente, não é exatamente a questão, mas sim a discussão sobre a teoria do 'dualismo em perpétuo desequilíbrio', que ressalta que no interior do par (ou plano, eixo horizontal ou sintagma) se faz notar uma assimetria (anteriormente não salientada) que não encontra paridade. E esta assimetria desencadeia a 'cascata das oposições' infinitamente, como se o paradigma nunca pudesse acabar de se formar ou se fechar.

A assimetria de uma oposição em relação a outra não impede propriamente a correlação, mas implica uma condição nova: faz com que a oposição ou relação do interior do par tenha que ser relacionada ao outro par necessariamente desdobrando-se o primeiro par em duas relações distintas em relação ao exterior, cada um dos termos originais em relação ao outro par. Em outras palavras, esta assimetria sentida no interior do par em

²⁴ Cf. Lévi-Strauss, 2004b:334. "Por conseguinte, os primeiros mitos estudados se reduzem quase inteiramente a uma cadeia sintagmática cuja mensagem deve ser decifrada por referência a conjuntos paradigmáticos" e segue-se a análise.

relação ao outro par leva esta correlação a permanecer sempre duvidosa (ou desequilibrada), balançando entre a oposição que se deve considerar de um termo ao outro no interior do par e a correlação dessa oposição com a outra.

Se este princípio ou concepção da relação assimétrica for realmente geral, tanto para a mitologia (ou cosmologia) quanto para a organização social, então, a sociedade ye'kuana não deveria apenas ser descrita como "lisa" ou como uma "mônada". Se a menor unidade dela coincide com o grupo local, então, este não pode apenas ser visto como um todo interiormente homogêneo, pois conforme a definição da casa (que segue a composição do cosmos e tudo o mais), ele está formado por dois círculos concêntricos (correlacionados a outros dois círculos concêntricos em outro plano) em cujo interior nunca se encontrará uma harmonia ou proporção perfeita com o plano exterior. Portanto, a composição do grupo não apenas corresponde e inverte seu exterior (tipo, no interior, semelhança e segurança, no exterior diferença e perigo), mas também distingue interiormente os membros uns em relação aos outros, quando relacionados ao exterior. É certo que, no nível local, a comunidade ye'kuana evita marcar uma oposição entre seus membros. Dentro do grupo, todos os parentes co-residentes consideram-se *parentes verdadeiros* em contraste com aqueles que não fazem parte da comunidade local. Todavia, entre si, e em relação às comunidades mais distantes, com as quais a comunidade local se articula, apesar de idealmente conceber-se como auto-suficiente, as famílias distinguem-se. Este processo de diferenciação, quando se pensa ao mesmo tempo numa comunidade de semelhantes, parece ser o maior motivo dos conflitos, como diz Arvelo Jimenez (1974: 146-147):

"O ideal é ter comunidades compostas de parentes *ne'ne*, isso nem sempre se dá na prática e elas se vêem forçadas a recrutar outros parentes distantes ou simplesmente *jöimmä* [...] A composição de uma comunidade é uma solução de compromisso que quase sempre tem que desdenhar o ideal. São as expressões ocasionais de sentimentos ambivalentes em direção a companheiros de mesma comunidade as que fazem descobrir as separações reais que existem".

Como podemos ter vislumbrado acima, a casa ye'kuana é uma ponte (poste) confiável para passarmos da cosmologia à organização social. Vamos avançar um pouco mais na travessia desta ponte, discutindo mais de perto o parentesco ye'kuana tal como foi estudado e descrito por Arvelo-Jimenez (1974), antes de voltarmos à cosmologia. Em

primeiro lugar, passemos a descrição de forma mais detalhada de uma comunidade local, pois para os Ye'kuana a imagem de uma casa redonda *atta* representa toda a comunidade, como se segue nas palavras de Arvelo-Jimenez:

“Um espaço circular no meio da selva denuncia a presença de uma comunidade. Neste espaço se pode observar várias zonas dispostas em círculos concêntricos, que do centro à periferia são:

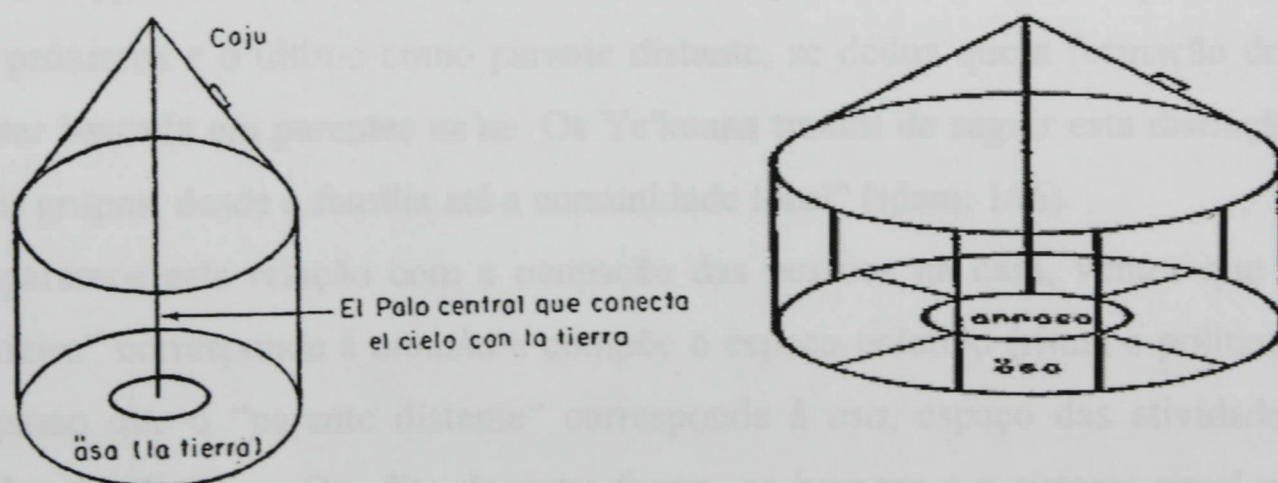
1) a casa comunal ou *churuata* [*atta*] de base redonda e teto cônico com capacidade para alojar 60 pessoas, ou seja, de quatro a seis famílias extensas [ou *hogares*: marido, esposa, filhas casadas, maridos das filhas, filhos das filhas e filhos solteiros (1974: 97)], dividida internamente em duas seções circulares: a) a *annaka* que se utiliza para as refeições comuns, para receber visitas e parra dançar e que à noite se converte em dormitório para os homens solteiros; b) o espaço que rodeia a *annaka*, chamado *asa*, espaço este dividido em departamentos cada um dos quais é o *hogar* (fogo, lugar) de uma família extensa e cujas paredes divisórias não chegam até o teto.

2) Rodeando a *churuata* se encontra o espaço chamado *jöroro* utilizado como local de reunião das mulheres do povoado e que alternativamente à *annaka* pode ser aproveitado como lugar de dança.

3) Seguindo a configuração espacial do povoado, se encontram as casas de trabalho, uma para cada família extensa. São casas pequenas de base retangular, sem paredes e com tetos de duas águas. Ali, as mulheres ralam mandioca e tecem ou fabricam ralos e os homens realizam trabalhos artesanais, reparam utensílios de caça e pesca.

4) Finalmente, rodeando a casa de trabalho, encontramos pequenas roças, onde se cultiva tabaco, algodão, cana de açúcar e algumas plantas medicinais. Cada uma das famílias possui uma dessas pequenas roças. A uma distância que se pode cobrir a pé, se observam outros claros na floresta: são as roças ou campos de cultivo" (1974: 47-48).

FIGURA 3



Esquema das divisões internas da casa ye'kuana

Figuras retiradas de Arvelo-Jimenez (1974: 163, 161).

Além dessa disposição espacial que divide a casa e consequentemente organiza as relações entre os parentes conforme a ocupação, há outro nível de organização suplementar

que exprime-se por meio de categorias de pessoas ou parentes. Arvelo Jiménez, ao descrever as categorias terminológicas do parentesco ye'kuana, ressalta, por exemplo, que: "as referências provenientes da terminologia de relação são, na prática desdenhadas ou reinterpretadas pelos Ye'kuana" (1974: 144). O que se marca é a distinção entre a categoria de *jöimmä ne'ne* (parentes próximos) e *jöimmä* (parentes distantes), que inclui todos os Ye'kuana em contraste com os não-Ye'kuana. O primeiro termo, os parentes *ne'ne*, diz respeito ao "[...] agrupamento dos parentes primários com alguns parentes consangüíneos secundários: o pai do pai, o pai da mãe, a mãe da mãe, a mãe do pai, o irmão da mãe, a irmã do pai, a esposa do filho e o marido da filha, pois são também considerados *ne'ne*. Com isto, os Ye'kuana desdenham a distinção entre colaterais e lineares [...tanto quanto] alguns parentes por afinidade se agrupam com os parentes consangüíneos" (idem: 144). "*Jöimmä ne'ne* corresponde, no fundo, ao *kindred*: todos os parentes, por consangüinidade, primários e secundários, colaterais e lineares, ou por laço de matrimônio, isto é, esta categoria inclui todos os parentes com os quais se possa traçar conexões consangüíneas, desmarcando as relações por afinidade, no caso do marido da filha e esposa do filho" (idem:145).

Tais argumentos fazem Arvelo-Jimenez concluir que "A divisão significativa para os Ye'kuana não é entre parentes consangüíneos e por afinidade (que corresponderia à capacidade ou não para contrair matrimônio)", mas entre: "1) *jöimmä ne'ne*, 2) *jöimmä amöincharotoma* e 3) *jöimmä* " (idem:145). "Desta divisão que considera os dois primeiros como parentes próximos e o último como parente distante, se deduz que a formação dos grupos deve estar baseada em parentes *ne'ne*. Os Ye'kuana tratam de seguir esta distinção para formar seus grupos, desde a família até a comunidade local" (idem: 146).

Se comparamos esta relação com a ocupação das pessoas na casa, vemos que o "parente verdadeiro" corresponde à *annaka* e compõe o espaço coletivo (ritual e político) da aldeia, ao passo que o "parente distante" corresponde à *asa*, espaço das atividades diárias e privadas das famílias. Ou, dito de outra forma, os homens e o sistema ritual no centro, e as mulheres e as famílias extensas (sistema de parentesco estrito) na periferia.

INTER-ALDEIAS

distantes : verdadeiros

COMUNIDADE LOCAL

:: [Asa (famílias extensas):*annaka* (político-ritual)]-1

Olhando as coisas assim, pode se dizer que a sociedade ye'kuana é indiferenciada internamente, pois se constitui de parentes *ne'ne*, próximos ou verdadeiros, desdenhando

das diferenças entre afins efetivos e consangüíneos (cruzados e paralelos), mantendo-se, sempre que possível, fiel ao seu ideal de endogamia e auto-suficiência.

O fato é que esta categoria *ne'ne* só funciona numa relação, isto é, parentes próximos (*ne'ne*) só podem ser homogêneos entre si se considerados em relação a um outro mais distante, e existem vários níveis em que se pode considerar um outro mais distante. Às vezes, mesmo em relação ao mais exterior, nota-se uma diferença no interior daqueles que, momentos antes, consideravam-se próximos. Isso porque mesmo no interior existem níveis de assemelhamento ou distinção. Não se trata tanto de ser ou não um *ne'ne*, mas sim de ser mais ou menos *ne'ne*. Pode-se ser *ne'ne* do ponto de vista de uma família extensa, ao nível do *kindred* ou ao nível da comunidade local, pois: "As famílias extensas dentro do grupo local mantêm frequentemente pontos de vista diferentes acerca da composição ideal dos subgrupos dentro do grupo local" (1974: 148). Esta relatividade entre as famílias que compõem o grupo focal encontra sua força na ausência de dispositivos formais que distingam a autoridade de posições individuais ou coletivas. O sistema de parentesco não se presta por si só para manejar e dirigir os grupos, não define grupos corporados com funções ou posições privilegiadas.

"Em um grupo local, as regras do sistema de parentesco são muito elásticas [...]. Há uma ampla margem de parentes bilaterais que podem tomar posição dentro de um grupo local de parentes. Há uma regra que diz: Para estabelecer e formar uma comunidade quanto mais próximo o **grau** de consangüinidade melhor. A composição atual das famílias nucleares, *hogares* e comunidades demonstra que os Ye'kuana seguem este princípio tanto quanto é possível" (1974: 150, grifo meu). "Em resumo, no sistema social ye'kuana os princípios do sistema de parentesco são fundamentais para a estrutura dos grupos, porém os Ye'kuana não podem recorrer a ele em busca de orientação para manejar as relações entre os grupos de parentes de uma aldeia ou entre aldeias completas. As relações entre grupos grandes têm de ser manejadas simbolicamente através do ritual, o qual é concebido como riqueza. O ritual torna inteligível as diversas relações políticas que surgem do funcionamento de unidades ou grupos sociais." (1974: 152)

Pode-se dizer, então, que o sistema de parentesco prevê margens elásticas para que os laços se estabeleçam. Portanto, ele funciona de fato apenas quando diz respeito às relações concretas e particulares (aquelas passageiras e efêmeras), porque antes de se realizarem (atualizarem) na relação, os parentes devem escolher-se por outros fatores além dos estritos das regras do parentesco. Dito de outra forma, o sistema de parentesco é capaz de dizer (e reger) o que são os parentes, distinguir não parentes e parentes e dentre estes os (mais) verdadeiros, mas não é suficiente para dizer quem são estes parentes (Schneider). São mais verdadeiros aqueles com os quais ego estabelece laços atuais, mas estes laços, antes de se estabelecerem, não são regidos rigidamente pelo sistema de parentesco, as

escolhas são feitas de acordo com um ponto de vista. E este ponto de vista, uma posição que se ocupa, está informado por uma relação anterior. Esta informação é fornecida pelo sistema ritual (ou político), que é, ele próprio, concebido como interior, ou central em relação ao sistema de parentesco, que é periférico e exterior.

COMUNIDADE LOCAL

INTER-ALDEIAS

parente distante : parente verdadeiro :: (sist. Parentesco: sist. político-ritual)-1

Conforme já dito, o sistema político ritual está no centro da comunidade local, na *annaka*, em contraste com as famílias extensas, regidas exclusivamente pelo sistema de parentesco, que ocupam a periferia, *asa*. Mas estes sistemas não funcionam separadamente. Muitas vezes a autora indica que os dois sistemas parecem agir de modo complementar, enquanto o sistema de parentesco garante a fixação e a assimilação à comunidade, o sistema ritual é responsável pela circulação entre as aldeias ou *Hogares*, mas eles também funcionam de maneira suplementar pois o que acontece por meio de um reflete-se no outro. Assim escreve Arvelo-Jimenez (1974: 120-121):

“Se recordamos que as três riquezas de um Ye’kuana consistem em: ter um grupo de parentes próximos, estar afiliado permanentemente a uma aldeia e possuir destreza ritual, podemos entender facilmente a reação em cadeia que um matrimônio, sobretudo com exogamia local, produz no *Hogares* [comunidade formada por mais de quatro famílias extensas] de ambos os cônjuges, em seus pueblos [comunidades locais] e ainda em outros pueblos. Os matrimônios não estão, portanto, fora do campo de ação das forças que alienam e realienam grupos, os unem e os separam” (1974: 120-21).

Estes dois princípios de ordenação agem conjunta e simultaneamente, e como as relações que eles organizam não são simétricas, eles devem fazer desdobrar os parentes, algumas vezes os parentes são regidos ou articulados em função de sua semelhança, outras vezes em função de sua diferenciação uns em relação aos outros e isto em relação ao exterior.

Tal procedimento pode mesmo ser aplicado à visão do antropólogo e do nativo, pois, a própria Arvelo-Jimenez (1974: 281) diz:

“Onde os Ye’Kuana vêem totalidade, nós percebemos divisão e faccionalismo, e onde eles vêem separação ou independência nós observamos interconexão.[...] A estrutura da sociedade ye’kuana pode ser entendida somente se vamos mais além da imagem que têm de sua realidade social. Daí que apesar da aparente separação de cada comunidade, nossa análise fez ressaltar a existência de mecanismos como laços de parentesco cognáticos, a paternidade estendida ou fictícia e a existência dos *kindreds* que entrelaçam cada aldeia com o sistema global”.

Expandindo este argumento, pode-se formular o seguinte: a comunidade local considerando-se inteira como uma comunidade de parentes próximos em contraste com os não co-residentes, deve ser representada como correspondendo inteira ao círculo mais interior. Portanto, o círculo das famílias extensas ou das mulheres, *asa* (que antes representava a periferia do sistema) passa a expressar o espaço permanente e contínuo. E o mundo de fora passa a corresponder ao mundo masculino dos forasteiros. Conclui-se que para que a comunidade se mantenha entre os seus, entre os parentes próximos, este círculo das mulheres ou das famílias extensas deve necessariamente conter homens casáveis. Ou seja, deve haver mesmo no interior do grupo, considerado homogêneo frente ao exterior, distinção que organize os arranjos matrimoniais entre as famílias. Dessa maneira, se deduz o que a lógica escalar já instituía: é preciso haver uma divisão interna que possa corresponder à divisão que distingue externamente os próximos (comunidade inteira) dos distantes (estrangeiros).

Para os Ye'kuana, a oposição entre os parentes distantes e os parentes próximos, no plano das relações inter-comunidade, corresponde à oposição entre as famílias (ou a família de ego, onde se mantém o ponto de vista) e o círculo dos parentes políticos (ou todos os parentes da comunidade local). E esta relação de correspondência entre estes dois dualismos, dispõe-se num eixo vertical em que o sistema ritual corresponde à extremidade superior e o sistema de parentesco à extremidade inferior, ao modo do dualismo entre Céu e Terra. O sistema ritual (político) articula tanto as relações de diferenciação quanto as de indiferenciação, porque ele pode articular tanto as famílias extensas em relação ao centro político cerimonial (da comunidade local), distinguindo-as entre si, quanto articular as famílias extensas e o centro político cerimonial juntos frente ao mundo dos não parentes ou dos parentes distantes.

Depois deste desvio pela organização social, arrisco uma conclusão provisória ou um ponto de vista sobre a questão. Ao comparar as sociedades jê com as amazônicas, verificamos que ambas se encaminham em direção ao fechamento e auto-suficiência exagerados (pelos nativos e pelos antropólogos, como disse Souza, 2002), mas por razões inversas. Já é um argumento conhecido lançar mão do contraste entre estas sociedades ressaltando que as jê marcam o mais que podem suas diferenças internas, enquanto que as amazônicas fazem tudo que podem para desmarcá-las ou expulsá-las. Estas interpretações um tanto extremas para os dois lados baseiam-se entretanto num ponto comum, a diferença ou alteridade é tratada como algo que se deve conjurar, abater, domesticar sob o risco de que, não feito isso, a sociedade se dissolva. Por conta desse temor, as sociedades fecham-

se por meio das duas possibilidades que se oferecem, expulsar ou introjetar a diferença. Estas interpretações, como reclama Souza, não dão conta de perceber que a diferença ou alteridade 'sempre esteve lá', isto é, que ela não resulta como diferença, como um termo, a despeito das tentativas de apaziguá-la, mas é interior ao sistema, ou melhor, é sua 'energia', como disse Lévi-Strauss.

O que é então que se diferencia quando passamos de uma à outra dessas sociedades (já que também não deve ser à-toa que elas vem servindo de contraste)? Se foi pelo seu 'mesmo modo de diferir' (Souza Coelho, 2002) que elas puderam se aproximar e servir de cânones inversos, a diferença entre elas é que há em cada um dos casos uma preferência, um gosto, um valor por um dos dualismos que compõem a relação de aliança. E esta preferência não é tão interessante justificá-la quanto demonstrar a coerência com vários outros aspectos da vida social em cada uma dessas duas sociedades. Para os amazônicos, diferentemente dos jê, o valor recai sobre a posição da consangüinidade (ou melhor, na oposição entre semelhantes) todavia jamais suficientemente homogênea para manter-se sem conflitos. Mas, como espero ter demonstrado aqui, esta consangüinidade é sempre ideal e gradual, serve mesmo para compor um modelo em que as diferenças entre consangüíneos e afins não sejam apenas diferenças extensivas ou efetivas, devem ser graduais e potenciais. O contraste entre a afinidade e a consangüinidade ou entre os verdadeiros e os distantes, sendo gradual, não se faz menos verdadeiro, mas com certeza deixa de ser substantivo, ou, como talvez dissesse um Ye'kuana, apenas 'real' (concreto e essas coisas precárias e transitórias da Terra).

5. Os gêmeos terrestres

"Em vez de experimentar com as manifestações perigosas do excesso, expressam a lógica contrária, da moderação e da medida, prática estética que exprime o funcionamento pragmático de uma filosofia social que não permite a diferença extravagante e exagerada ao nível da verdadeira vida incorporada. Desse modo, enquanto sua vida imaginária pode visitar todas as possibilidades de forma e luxúria visualizadas nas cidades coloridas dos nawa, feitas de pedra, cristal e ferro, na vida cotidiana, a expressão artística ganha valor não através do espetáculo e exuberância, mas através de pequenos detalhes idiossincráticos". (Lagrou, 1998:175)

No ciclo *Watuna*, Iureke e seu irmão mais velho, Shikiemona são gêmeos que se convertem, no plano terreno, menos em antagonistas, como são Wanadi e Odosha, do que em parceiros. E este é o ponto para avaliarmos a relação entre eles.

Na Terra, são semelhantes entre si contra vários outros seres subaquáticos, subterrâneos e noturnos, todos criaturas de Odosha, como são Frimene, a mãe das águas, irmã de Nuna, a lua, o canibal; ou Kawao, a rã, criatura úmida, embora dona do fogo natural, casada com Manuwa, o jaguar canibal. Por outro lado, a semelhança entre eles nunca é suficiente também perante um terceiro. Um deles, Iureke, o mais novo, tem habilidades sobrenaturais, que lhe permite aliar-se com outros, ressuscitar o irmão e a si mesmo, dentre outras façanhas, enquanto o outro, Shikiemona, falha sempre, se mostra sempre corruptível, estragado, incerto.

Ressalto um aspecto desse ciclo dos gêmeos: Iureke e Shikiemona convertem-se em múltiplas criaturas. Parece mesmo que estão antecipando os mitos de origem do homem branco, a quem, aliás, eles se ligam, ou melhor, se ligam e se confrontam. Mas não só com o homem branco. Eles também desejam vingar sua mãe, que foi morta e esquartejada pelos animais a mando de Wanadi. Estão sempre numa posição ambígua. Na Terra, estão entre o mundo celeste de Wanadi e o mundo aquático de Odosha. Sendo gêmeos, não são idênticos, sendo diferentes, não são opostos. Entre o par Wanadi e Odosha e o par Iureke e

Shikiemona, nota-se mais um grau no enfraquecimento da oposição e um rebaixamento de seu nível em linha vertical.

Este tipo de relação nos conduz ao motivo das simplégades (Lévi-Strauss, 1987a), uma espécie de tesoura, uma passagem entre rochas ou algum outro corpo duplicado que se choca periodicamente, ora vetando a passagem, ora abrindo o caminho; e sua variante combinatória, o balanço, um pêndulo que executa um deslocamento num vai e vem. O balanço propicia dois caminhos, um de ida, outro de volta, que na verdade são apenas um, já que um repete inversamente o outro, cancelando o anterior. Quando o balanço balança, o caminho está sempre livre, porque, sendo apenas um, não pode se colidir com outro, porém, como tem mão dupla, sempre retorna ao mesmo lugar, o que é uma forma de cancelamento do caminho. Já as simplégades fazem um mesmo caminho se fechar e abrir, o que converte o único caminho em dois, já que, às vezes, ele dará passagem, outras vezes não. Quando as folhas das simplégades se colidem, elas impedem o caminho, mas também se anulam uma à outra. Este tipo de cancelamento ou neutralização, Lévi-Strauss chamou, entre outras coisas, de 'reciprocidade negativa':

"Até em mitologia, duas negações valem por uma afirmação. Se o herói consegue neutralizar as duas velhas, é por introduzir no sistema dois termos negativos: opondo-se uma à outra em função de sua negatividade, não podem juntas opor-se ao herói, como as simplégades que por serem duas acabam por ser menos infranqueáveis do que seria uma só folha que não se batesse contra outra e estivesse sempre parada. Este caráter de reciprocidade negativa, inerente ao mitema das duas cegas, permite reconhecer nele uma forma limite das simplégades." (Lévi-Strauss, 1987a: 361)

Conforme Lévi-Strauss (1987a), o motivo das simplégades se acha ligado ao motivo da cegueira e da conseqüente contigüidade entre corpos objetivamente não contínuos. No *Watunna*, em um dos episódios do ciclo de Iureke, **M10-Manuwa**, há uma passagem em que os dois irmãos estão sentados numa ilha, estão esperando por Manuwa, o jaguar, estúpido, aquele que comeu a carne cozida de sua própria esposa, a rã, Kawao. Não estão apenas cada qual em sua rocha, em posição de se entrechocarem, como fazem as folhas das simplégades, estão numa mesma ilha, mas um de frente para o outro - o que seria uma junção do motivo do balanço com o motivo propriamente das simplégades, porque os dois, estando numa ilha, estão no lugar de um único obstáculo que força duas passagens paralelas como o balanço, mas estando um de frente para o outro e lançando, literalmente, seus próprios olhos um para o outro, trocando seus olhos e não apenas olhares, mantêm uma espécie de contigüidade intermitente um com o outro, como as simplégades. Esse movimento, o jogo dos olhos, relacionado à contigüidade e à cegueira,

interrompe o caminho, mas torna os dois irmãos mais vulneráveis, já que ficam meio cegos. Mas o que gostaria mesmo de extrair desta ligação entre a cegueira e as simplégades é o sentido da contigüidade, uma outra maneira de se referir à reciprocidade negativa. A contigüidade entre dois corpos é uma maneira de negar o limite de cada um deles, uma colisão, ou 'estreitamento progressivo que ignora a descontinuidade objetiva' entre eles, que abre a brecha para o reenvio da relação a um outro plano ou a um outro de natureza heterogênea.

Segundo Lévi-Strauss, as portas entre-chocantes, não são idênticas. Uma das velhas (que serve como variante para uma folha da porta) recebe mais comida que a outra, ou um dos cegos se deixa mais facilmente enganar pelo herói etc. A cegueira em si já é uma falha. E será exatamente por esta falha que um acabará entrando em atrito com seu semelhante, em vez de bloquear o caminho para um terceiro. Esta falha, ou assimetria no interior do par coloca em jogo o 'entre-dois', como parte do sistema. Pelo fato mesmo do par negligenciar, como uma necessidade interna, a presença do terceiro, abre-se o sistema ao exterior. A partir daí, a oposição entre os dois primeiros termos necessariamente é reenviada para a relação com o terceiro em níveis distintos.

Até aqui, nesta tentativa de passar da cosmologia à organização social Ye'kuana (e vice-versa), discutimos os aspectos gerais do sistema de parentesco (perseguindo a concepção do dualismo assimétrico, para observar sua generalidade, tanto para a mitologia e a cosmologia quanto para a organização social). Neste momento em que discutimos propriamente o ciclo de mitos do *Watunna* referente aos gêmeos terrestres, os gêmeos de mesmo sexo - tema a partir do qual se desenvolveu mais estritamente a problemática do dualismo em perpétuo desequilíbrio ou, como gosto de dizer, a teoria gemelar -, vamos nos ater a um aspecto particular desta discussão, ou seja, vamos isolar uma dimensão da mitologia, seu código sociológico, e compará-lo com um aspecto particular da organização social ye'kuana, isto é, a terminologia das relações de parentesco.²⁵ Em seguida, vamos

²⁵ O leitor poderá nos acusar de passar, de forma muito breve, de uma dimensão à outra (da cosmologia à organização social, e vice-versa), de um aspecto geral e comparativo a um aspecto particular e empírico, no entanto, preferimos correr esse risco do que tratar estas dimensões de forma isolada e onde uma não se comunicar com a outra, pois, pensamos, são as diferenças que se assemelham, não as semelhanças que se diferenciam, este é o ensinamento da análise estrutural, além do mais, são os próprios índios ou os mitos que passam, sem problemas, de um nível a outro.

extrair desta comparação uma hipótese e verificá-la na dimensão ritual ye'kuana. Se esta hipótese se comprova, poderemos verificar a procedência da análise estrutural quando afirma a possibilidade de se passar de um plano a outro, desde que respeitadas as correlações entre as relações.

Se notarmos a mitologia gemelar, estritamente sob o código sociológico, encontraremos quase sempre dois irmãos de mesmo sexo e o termo de sexo oposto necessariamente como aliado por casamento na sua função de cônjuge de um deles. Outras vezes podemos ter o aliado de mesmo sexo (sogro em relação ao genro), todavia o foco da narrativa é sempre a relação diferencial que este aliado (o sogro) tem em relação ao genro e ao irmão dele. Por exemplo, num dos mitos, do ciclo de Iureke, **M 11 - Ahisha**, conta-se como gêmeos, ainda crianças, encontram Ahisha, a Grande Garça ou o homem branco, dono do ferro. Ele está pescando com bons anzóis ainda desconhecidos pelos irmãos. Os gêmeos querem os anzóis e transformam-se em peixes. Um deles consegue morder e arrancar o anzol da linha, o outro apenas consegue ser fígado. Então é ressuscitado pelo irmão. Em um outro episódio **M12- A Mulher de Iureke**, conta-se como Shikiemona cobiça a esposa de Iureke, motivo pelo qual os irmãos entram em conflito. Em outro capítulo, **Kasenadu**, no mito **M13 - Wachamadi**, o personagem Kasenadu é o homem-luz (aquele que possuía a espingarda e a escondia dos demais), tio materno e assassino da mãe dos gêmeos, todavia, Kasenadu torna-se o sogro (canibal) de um deles, Wachamadi. Este finalmente vinga-se do sogro.

Este tipo de configuração entre os personagens evita imaginar a relação entre irmãos de sexo oposto e prefere imaginar a relação de consangüinidade entre pessoas de mesmo sexo. Consequentemente evita cunhados de mesmo sexo relacionados entre si - enfatiza-se esta relação de afinidade por relação suplementar a uma relação de consangüinidade entre termos de mesmo sexo. Dificulta o funcionamento 'normal' da relação de aliança, impedindo que a relação de consangüinidade e de afinidade se correspondam de modo simetricamente inverso. Esta constância que a relação de aliança supõe nos termos que compõem as dualidades, verifica-se na oposição entre os sexos, igualmente interna aos dois pares. Assim, uma relação entre um irmão e uma irmã corresponde e inverte uma relação entre um marido e uma esposa. Nos mitos gemelares, a relação de consangüinidade entre duas pessoas de mesmo sexo evidencia - a despeito da semelhança ou por conta dessa semelhança sexual - a diferença que entretêm em relação a um terceiro, necessariamente, um afim, de sexo oposto ao deles (um cônjuge) ou de mesmo sexo que eles (um cunhado) nas vezes em que o cônjuge se ausenta.

Irmãos de mesmo sexo e cunhados de sexo oposto não podem relacionar-se por correspondência e inversamente entre si. Então para relacioná-los, o sistema os faz referir à diferença que entretêm no interior do par 'reto' (consangüíneos de mesmo sexo) em relação ao par 'cruzado' (afins de sexo oposto). Então, teremos uma relação entre um marido e uma esposa (ou entre afins) e a relação diferencial entre os dois irmãos (consangüíneos de mesmo sexo) em relação à esposa (ou substituto) de um deles. Resulta que sendo de mesmo sexo, ambos os irmãos estão em iguais condições de relacionar-se por afinidade a um terceiro, o que irá diferenciar esta relação é a não reciprocidade dos pares.

Ao passarmos do código sociológico da mitologia gemelar, tal como a anunciamos acima, à terminologia de parentesco ye'kuana, verificamos que a relação de afinidade só tem lugar entre termos de mesmo sexo, enquanto a relação de consangüinidade se dá entre termos de ambos os sexos. Digo isso com base na descrição de Arvelo-Jimenez (1974), onde a autora revela as principais características desta terminologia, considerada dravidiana com traços havaianos. Conforme Arvelo-jimenez, este tipo de terminologia distingue apenas os parentes de mesmo sexo entre primos cruzados e paralelos, e assimila todos os parentes de sexo oposto à posição de consangüinidade: os homens chamam suas irmãs, primas paralelas e primas cruzadas por um mesmo nome, assimilando-as todas à posição de suas irmãs, e diferenciam os primos de mesmo sexo entre paralelos e cruzados.

Em suma, a terminologia ye'kuana prefere indistinguir todos os parentes colaterais de sexo oposto como irmãos e diferenciar todos os termos de mesmo sexo entre irmãos e primos.

Um grupo assim, do ponto de vista de um ego masculino, por exemplo, apenas tem irmãs, irmãos e primos, mas não tem primas. Um primo cruzado nunca o é em relação a um alter de sexo oposto, portanto, não há, dentro do grupo, cônjuge potencial. Pelo menos terminologicamente.

Se em ambos os esquemas (o código sociológico do mito e a terminologia de parentesco) são sempre os germanos que excedem, num caso são os de mesmo sexo, no outro, os de sexo oposto; num caso faltam aliados de mesmo sexo, no outro estão presentes aliados do mesmo sexo. Na verdade, o que faz semelhantes estes esquemas é que a diferença proeminente entre os pares que eles organizam está marcada pelo aspecto sexual.

O desequilíbrio ou a falta de correspondência entre as relações destes pares parece relacionar-se com o fato de que a diferença sexual é cotejada em primeiro lugar, ou melhor, a oposição entre os sexos não é considerada como uma condição natural (dada e universal) do sistema. Uma oposição sexual pode relacionar-se a uma não oposição sexual.

Fazendo isso, joga com a ordem sexual como uma variante (a mais) a ser manipulada. Parece, portanto, inverter a primazia da oposição de cognação, para a oposição sexual. Digo isso pensando também no esquema das “bipartições do parentesco amazônico” de Viveiros de Castro. Este exemplo aqui parece inverter os níveis de cognação e germanidade, parece que a diferença de sexo engloba a diferença de cognação.

Conforme já anunciamos acima, vejamos agora se é possível relacionar (confirmar) esta hipótese (bastante abstrata), formulada a partir da relação entre a terminologia de parentesco e o código sociológico da mitologia gemelar, com aqueles dados mais empíricos relativos à dimensão ritual ye'kuana. Se confirmada, tal hipótese terá de evidenciar a transferência do valor da cognação à ordem sexual, o que seria mais uma maneira de confirmar a 'atenuação da afinidade', como já tivemos a oportunidade de discutir aqui quando falávamos sobre o regime de transformação por devoração canibal ou por apodrecimento enquanto 'categorias dietéticas boas para pensar' a aliança.

A título de comparação, tomo a descrição dos ritos Wari', realizada por Vilaça (1992). Observamos que os grupos de convidados e anfitriões mantêm-se distintos e geralmente são os homens que desempenham a função de oferecer 'chicha' e comida para os convidados, configurando assim uma relação de rivalidade entre os parentes próximos e distantes. Já no rito ye'kuana, que tive oportunidade de acompanhar, há, no princípio, uma distinção entre o grupo dos convidados – que, entretanto, são homens da mesma comunidade local 'disfarçados' de estrangeiros, ou melhor, homens do mesmo grupo que, tendo passado um período relativamente longo na floresta caçando, são considerados 'forasteiros' – e o grupo dos anfitriões. Mas logo que os homens juntam-se na aldeia, não sem antes se engalfinharem numa luta corporal bastante expressiva do potencial de diferença entre eles, *formam um único grupo em contraste com o grupo das mulheres*. No rito ye'kuana, são as mulheres que oferecem a bebida (yarake) para todos os homens. Os homens comandam o canto. Embora seja possível que as mulheres bebam e cantem, isso não é o mais geral, pelo menos, o fazem com menor intensidade do que os homens. E se os homens podem oferecer bebida, inclusive para as mulheres, há uma ocasião especial para isso. Além do mais, a carne que os homens, 'visitantes', chegam trazendo da floresta, cerimonialmente enrolada num trançado de cipó, é arrancada ostensivamente de seu braço pelas mulheres. Portanto, no caso dos Ye'kuana, o conflito entre homens de grupos

distintos: 'forasteiros' e 'anfitriões', tende a converter-se para o conflito entre os sexos. Em relação à disputa entre afins do rito Wari', pode se dizer que os Ye'kuana, atenuam a diferença entre cunhados (e entre consangüíneos e afins) já que os participantes são todos do mesmo grupo local, ou entre parentes próximos e distantes (como estão representando), para transferi-la para o interior do casal.

Arvelo-Jimenez descreve o rito do 'cucurito' que, pelo que tudo indica, é o mesmo que presenciei, e chega à conclusão parecida. Resumo o que diz esta autora: Quando a festa é interna, e o grupo dos 'convidados' está dançando já no pátio em torno da casa grande, "as mulheres unem-se na dança e de repente rompem o semi círculo formado pelos bailarinos e iniciam a luta contra os homens pela posse das peças de carne.[...] Quando as mulheres já tiverem se apoderado da carne, se interrompe a dança e todos os participantes são chamados a comer" (1974: 239).

Diz a autora que o ritual do 'cucurito' é a ocasião em que os grupos de convidados e anfitriões medem suas habilidades recíprocas em competições cerimoniais. Porém, não é necessário haver dois grupos de aldeias distintas para se celebrar o rito do 'cucurito'. E mesmo quando os convidados de fato correspondem a um grupo de homens forasteiros, a disputa entre os sexos não diminui, parece que pode até crescer. Os forasteiros podem destruir as roças das mulheres, derramar a bebida que elas produziram para a ocasião, podem até capturá-las e violá-las.

Obviamente é o grupo que ocupa a posição de estrangeiro que desempenha o papel de agressor, mas os homens estrangeiros dirigem-se diretamente às mulheres do grupo anfitrião. E quando a festa realiza-se apenas com membros da comunidade local, a disputa restringe-se ao combate entre os sexos. O equilíbrio interno na comunidade idealmente endogâmica e cognata parece fazer-se através de uma transferência das contradições entre aliados para as contradições entre os sexos.

Para Arvelo-Jimenez, a oposição ritualizada entre os sexos seria a maneira padrão de "expressar a oposição política entre aldeias" uma vez que, segundo sua análise, as mulheres representam o termo estável do grupo local (dado o padrão uxorilocal de residência e os possíveis arranjos exogâmicos em que são os homens que se deslocam). Quando os homens, na posição do "forasteiro" (ou, pelo menos, móvel), voltam-se contra as mulheres, estaria sendo manifestado um desejo de destruição desta barreira que protege

o grupo nos seus limites internos.²⁶ Seria, por assim dizer, um apelo dos potenciais contra os efetivos (que se consideram idealmente todos consangüíneos entre si).

Lévi-Strauss comenta em “Minhas Palavras” que as maneiras de oposição variam, ou melhor transformam-se, desde o antagonismo entre tomadores e doadores de mulher - que, em alguns exemplos, ganha expressão dramática, quando o ritual de casamento mais se assemelha a expedições guerreiras -, até o contrário, um equilíbrio interno entre estes dois grupos. Entretanto, esse equilíbrio, diz ele sobre o índios das planícies da América do Norte,

“era mais aparente do que real, pois os índios guerreiros das planícies reprimiam os antagonismos internos – entre paternos e maternos e entre ricos e pobres – tão somente para permitir que os antagonismos externos se expressassem melhor [...] Harmonia falsa com efeito: pois crendo eliminar todas as fricções internas para garantir a solidariedade do grupo e dirigir sua violência para fora, os índios das planícies condenam-se de fato a não ter modelo de hostilidade senão a que eles exercem contra seus inimigos, e, se assim se pode dizer, a reimportarem esse modelo. Entre eles, o antagonismo entre aliados por casamento e aquele que resulta das desigualdades econômicas tinham certamente desaparecido, mas para ressurgirem sob a forma de uma pequena guerra entre os sexos, modelo em miniatura da verdadeira guerra entre povos inimigos.” (1986: 147)

No caso ye'kuana, certamente verifica-se um quadro no qual o antagonismo entre aliados no interior do grupo desaparece, pois estamos numa comunidade idealmente cognata, porém, o antagonismo que ressurge em forma de uma 'guerra entre os sexos' se acha combinado ou enriquecido pelo antagonismo graduado entre aqueles de fora e os de dentro, ou entre os efetivos e os potenciais.

E se os homens disputam, não é por meio das mulheres, ou em relação às mulheres, isto é, não disputam sua posição de tomador e doador de mulher, eles disputam o prestígio do grupo como um todo, medem-se com as mulheres pelo prestígio dos homens. Como se evitassem um termo na relação ou fizessem uma fusão entre os dois termos (aliados), juntando-os num só pólo (cognatos) em oposição a um outro de ordem distinta (sexo oposto). Da mesma forma, isto acontece com os dois gêmeos de mesmo sexo, que são inescapavelmente ligados e se distinguem entre si, por causa da mulher²⁷.

²⁶ Diz Arvelo-Jimenez (1974: 276): “[...] o principal motivo político de disputas é a localização e realocação das pessoas. O ritual às vezes reforça os conflitos políticos e outras vezes atua como meio restaurador das relações entre grupos antagônicos. A disputa entre os sexos é o veículo para expressar oposição política.”

²⁷ Acredito que a passagem abaixo de Viveiros de Castro (2004: 293) sintetiza o que tentei dizer acima: “A relação é criada precisamente pela supressão de um de seus termos, que é introjetado pelo outro; a dependência recíproca que liga e constitui os sujeitos da troca atinge aqui seu ponto de fusão – a fusão dos pontos de vista –, onde a distância extensiva e extrínseca entre as partes converte-se em diferença intensiva, imanente a uma singularidade dividida”.

Ainda sobre este último ciclo do Watunna, dos gêmeos de mesmo sexo, resta dizer uma última coisa. Ele corresponde àquele tipo de mito enfraquecido em sua estrutura, tal como Lévi-Strauss (1987) descreveu em "Como Morrem os Mitos". Estes mitos estariam em vias de se tornarem romance, pois seus espaços de oposição são preenchidos por tantas diferenças pequenas que, aos poucos, elas submergem numa linha contínua de acontecimentos insignificantes do ponto de vista da estrutura, ou seja, da contradição inicial que se pretendia formular em vários níveis. E assim dão ensejo ao aparecimento do que lhes era estranho, como sendo parte mesmo de sua estrutura, ao aparecimento de uma novidade contingente ou histórica, mas que estava já prevista como uma lacuna a ser preenchida em seu interior. Este ciclo dos irmãos abre as portas ao terceiro ou ao Outro. No *Watunna* também, a partir dos gêmeos de mesmo sexo, aparecem as várias modalidades do homem branco, figura enfraquecida de Odosha, criaturas que, tendo sido criadas por Wanadi, se convertem em criaturas de Odosha, criaturas corrompidas. Ahisha, a Grande Garça, o primeiro homem branco; e, depois, todos os outros não-índios, Kaiuhuru, Fañuru, Iaranavi, Kurunko, Padres... Até que Wanadi, ele próprio, se vê crucificado. 'Morto. Sobe aos Céus. Está sentado a direita...!'. *Uma potência e efêmera. De*

E eis que a mitologia se preenche com a história do Cristianismo. Terão se fundido? Terá a mitologia sido convertida como se diz em relação aos próprios índios? Ou do contrário, a história e a religião ocidentais estarão sendo assimiladas? Obviamente que tudo depende do ponto de vista. E do ponto de vista indígena, a posição de onde se estabelece a relação, o lugar do humano, o lugar da agência, o englobante é o Watunna, ou seja, seu próprio conhecimento.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Consideramos neste trabalho algumas expressões de uma mesma relação: oposição entre dois corpos semelhantes que se chocam e se anulam, perante um outro. Um exemplo privilegiado é a relação entre dois irmãos diante da esposa de um deles, outro poderia ser a relação anômala entre o tio materno e o marido de sua sobrinha na comunidade xerente, de que trata Tânia Stolze Lima ("Uma história do Dois, do Uno e do Terceiro", 2004), citando o artigo de Lévi-Strauss "As Estruturas Sociais do Brasil Central e Oriental". Este artigo me foi muito elucidativo quanto à justaposição de dois dualismos. Vejamos os argumentos que parecem reiterar o que vimos seguindo até aqui para o dualismo ye'kuana, sobretudo na marca da diferença (semelhança) de gênero como ponto de vista e, deste, à passagem para a concepção gradual da diferença exibida na relação entre potencial e efetivo. De acordo com o que retive da exposição de Tânia Lima sobre o artigo, o tio materno terá com o marido da sobrinha, uma relação necessariamente ambígua, pois ele terá de protegê-la contra ou a favor do marido. Os dois homens pertencem à mesma metade, numa comunidade patrilinear como a dos xerente, mas nem sempre o tio será solidário ao marido, em face da sobrinha. Esta relação entre tio materno e sobrinha inverte a relação de reciprocidade que existe normalmente entre o tio materno e seu sobrinho, a qual estabelece a 'reciprocidade de serviços entre metades' (Lima, 2004:15). Lima adverte que este caráter de anomalia da relação entre tio materno e sobrinha deve-se à introdução da perspectiva de gênero, quando se observa a relação entre as metades do ponto de vista feminino, "dado que uma perspectiva feminina (ou *cross-sex*) poderia transformar a relação entre as metades" (idem:16). Esta transformação, propõe a autora, resume-se em colocar "lado a lado o dualismo das metades e o dualismo de gênero" (idem:17). Esta justaposição de dois dualismos, que a autora argumenta como sendo a perspectiva, funciona como o 'terceiro' (idem: 18) da relação. "Os três parceiros de que se fala ali [...] [não se situam] no mesmo plano lógico: temos realmente duas metades mais um; no entanto, esse um representa, ou um segmento produzido por uma estrutura, ou uma relação de parentesco *cross sex* ou *same sex*" e não "uma estrutura com o número de grupos igual ou superior a três e integrada por uma lei de troca generalizada" (idem:19). Este 'entre-dois' é, como

compreendo, o que possibilita a mudança de nível de uma relação para uma correlação, ou para uma relação entre relações (ou se quisermos, o 'sistema imanente de relações entre relações'), ou melhor, para uma correlação especial que desdobra um par, considerando, a cada vez, um de seus termos em relação a um terceiro, como acontece com os serviços recíprocos intra-metades, caso que enquadra a relação entre o tio materno e a sobrinha (em face do noivo desta). E então devemos reconhecer nessa propriedade da justaposição de dois dualismos distintos de natureza heterogênea, como se acaba de definir, as atribuições do dualismo em perpétuo desequilíbrio da teoria gemelar.

Por este expediente da justaposição de dois dualismos assimétricos (duas metades mais um), evita-se tanto a configuração da noção de totalidade, quanto a noção de individualidade. Stolze Lima ressaltou também este aspecto - ao dizer que: "o terceiro era necessário porque ele permitia pensar a não-unificação do sistema em um todo uno e superior" (2004:32) - e observou como este aspecto veio adquirindo versões e designações variáveis ao longo da obra de Lévi-Strauss, que não passavam de variações sobre o mesmo tema, uma redundância em relação ao 'dualismo em perpétuo desequilíbrio', ou à teoria da gemelaridade.

Na Arte.

Lévi-Strauss, analisando "O desdobramento da Representação nas Artes da Ásia e da América", nos alerta para o fato de que a duplicação ou desdobramento do corpo do animal (*split representation*, como Boas descreveu), representado de forma muito semelhante na América e na Ásia, tem o seu sentido mais fundamental na expressão da natureza dual ou partida, e, mais do que isso, assimétrica, não homogênea de todo ser. É a assimetria dos termos que compõem toda e qualquer unidade, o que impulsiona a indecisão ou a mútua implicação dos níveis na relação. "A assimetria possui portanto uma função formal que é a de assegurar a distinção dos quartos: estes se confundiriam em dois perfis se os campos se repetissem simetricamente à direita e à esquerda em vez de se oporem por sua ponta. Disjunção e desdobramento estão funcionalmente ligados" (1967:290). Esta é a estrutura que nosso autor acredita ser mais fundamental nas 'representações desdobradas': uma relação funcional entre a assimetria e o desdobramento que impede a coincidência perfeita entre dois corpos. Todo corpo comporta em seu interior algo que o nega ou que o diferencia internamente, e por conta dessa diferença interna, dois corpos nunca poderão ser

completamente idênticos um ao outro, nem completamente disjuntados²⁸. Dito de outro modo: "toda unidade contém uma dualidade e quando esta se atualiza, não importa o que se queira ou o que se faça, não pode haver verdadeira igualdade entre as duas metades" (Lévi-Strauss, 1991:67). Como um sistema de metades (assimétricas) relacionadas a um terceiro de outra natureza, ou nível, todo corpo tem um duplo que o remete a um terceiro, ou a um exterior. Mas se esta assimetria existe, todavia "não existe sempre [...], ela resulta de um desenvolvimento lógico do princípio do desdobramento" (Lévi-Strauss, 1967:293). Ela resulta do modo intencional de fazer passar a um mesmo plano de relações, relações de natureza heterogênea (ou de 'ignorar a descontinuidade objetiva entre planos subseqüentes'), resulta de um sistema de passagem entre relações.

O fato que se deve salientar é que, mesmo sendo a reciprocidade 'negativa', ou mais exatamente, pelo fato de a reciprocidade ser sempre assimétrica, ela não deixa de dar ensejo a uma cascata de oposições ou relações redundantes. A assimetria do par remete ao conjunto, e não nos deixa considerar separadamente cada um dos termos, como 'terminados' por si, como seria se eles fossem idênticos: dois corpos totalmente semelhantes ou totalmente opostos. A semelhança assimétrica apenas pode ser notada se consideramos ao mesmo tempo os dois corpos num conjunto que eles formam enquanto par. Mas eis que quando notamos o conjunto, vemos que ele é formado por dois corpos

²⁸ Um trecho do mito M-3 Attawanadi remete a esta figura desdobrada, quando trata dos xamãs, na verdade, trata da relação entre Wanadi e Odosha, quando faziam e contrafaziam as coisas da Terra:

"*Wanadi* sentou-se em silêncio, calmo, sem comer, nem fazer nada. Ele só estava pensando, sonhando. Sonhando. Era desse jeito que *Wanadi* fazia todas as coisas. "Isso foi o que sonhei", disse ele. "Eu sonhei com muita comida."

A comida não veio. *Odosha* estava bem ali em frente a *Wanadi*. Ele não queria aquilo. Ele sonhava sonhos maus. Ele respondia a *Wanadi* com seus sonhos maus.

"Eu sonhei: há beiju", disse *Wanadi*, sonhando.

"Esse é o meu sonho", respondeu *Odosha*: "Há muita fome."

"Eu sonhei assim: Eu matei um veado" disse *Wanadi*, sonhando.

Então o outro respondia: "Não, eu sonhei antes de você. Eu sonhei: não há comida alguma. Muita gente está morrendo" "

Podemos considerar que, estando um de frente para o outro, estão desdobrados, como nas simplégades ou como na *split representation*. Porém, sonham o inverso um do outro. Portanto, é como se sonhassem um de costas para o outro. Esta representação desdobrada, que dispõe os dois corpos de costas, em vez de situá-los como dois perfis ligados pela frente, pode ser vista esculpida no cabo da maracá, onde aparecem os dois xamãs. Da mesma forma, o banco do xamã é constituído por duas figuras sentadas uma de costas pra a outra, que, tridimensionalmente, parece ser o corpo do jaguar. Se visualizarmos cada um dos lados do banco, veremos que é formado por um homem sonhando (um dos xamãs), ou por um perfil de homem sonhando, sentado, cotovelos nos joelhos, mãos segurando a cabeça. Aos dois lados do banco correspondem dois perfis do homem (ou aos dois homens) que se ligam pelas costas, e esta ligação forma as costas do próprio jaguar. Conferir figuras no apêndice 1.

parecidos, mas não idênticos. Um sempre nos faz voltar ao outro, como num jogo de erros: é preciso sempre manter o olhar num dos quadros mas também alterná-lo rapidamente para o outro. Ter os dois em vista ao mesmo tempo que cada um deles. Esta indecisão do olhar foi notada reiteradamente por David Guss ao analisar a cestaria ye'kuana. E o que se aplica para a cestaria, diz ele, se aplica para o *Watunna*, pois o '*Watunna* está em tudo'. Os mitos não fazem mais que compor um nível ou plano desse cosmos ye'kuana: reduplicado, desdobrado, redundante.

Na etnografia.

Autores especialistas na região, como Peter Rivière e Joanna Overing, já chamaram a atenção para o fato de que o caráter endogâmico e consangüíneo, auto-suficiente das sociedades guianenses, que as faz parecer mônadas, é ideológico, pois, na prática, elas precisam articular-se com o exterior. Mas por outro lado, estes autores parecem dar um valor menor para esta sua própria constatação, pois postulam um limite categórico separando o interior e o exterior, quando afirmam, por exemplo, que o interior é sempre marcado pela segurança e o conforto e o exterior pela insegurança e o temor e, além disso, interpretam que o interior é feito de igualdade e o exterior de diferença. Com isto, a alteridade parece se resumir a uma figura atual da diferença (terminada, a contra-identidade). E então a alteridade deve estar expulsa para fora dos limites da comunidade, sobretudo por meio do sistema de parentesco.

Parece-me que esta interpretação deixa de lado o fato de que o próprio sistema de parentesco pode (deve) ser considerado como termo numa relação mais ampla, termo de uma correlação. Se, ao diferir os próximos e os distantes, o sistema de parentesco necessariamente deve articulá-los, mesmo que cuide de reger internamente aqueles que distingue como próximos, e se os parentes distantes são aqueles com os quais não se pode traçar ligações consangüíneas ou consubstanciais - eles englobam um mundo bem mais vasto do que as relações estritamente parentais -, é porque este mundo mais exterior dos parentes distantes e em último grau não-parentes, está entrelaçado na vida da comunidade por meio do sistema ritual, que funciona, ele próprio como um duplo do sistema de parentesco, incorporando-o em seu interior, pois a relação entre eles, ao modo de todas as anteriores, é também concêntrica, então, o 'sistema de parentesco está para o sistema ritual assim como a terra está para a água no plano terrestre e o sol está para o Céu no plano celeste e, enfim, como a Terra está para o Céu no eixo vertical que une os planos. Ou, de

outro modo, diria que o sistema ritual ou cosmológico (político) funciona como este eixo unindo o sistema de parentesco atual e o virtual ou os parentes próximos e os distantes.

Entretanto, isso não quer dizer que não exista diferença entre os graus de interioridade e exterioridade dentro da própria cultura e/ou da comunidade, como também entre sociedades distintas. Voltemos, por exemplo, à cosmologia e ao significado que se atribui ao destino da pessoa ou o caminho da alma. A alma ye'kuana termina de realizar-se num lago, o lago da imortalidade. Assim também é o caso da alma piaroa, que retorna ao seu lago primordial. Em relação aos Kaxinawá, por exemplo, que concebem um aquém (origem) no mundo aquático e um além (destino) no mundo celeste, como também fazem os Araweté, os Ye'kuana e os Piaroa concebem um destino menos distinto de sua origem ou menos distante, no mundo subaquático e não no mundo celeste. Além disso, a pessoa ye'kuana e piaroa não é vítima póstuma do canibalismo de seus deuses. Seus deuses, por mais que sejam figuras de alteridade, não representam a inimizade extrema encarnada no canibalismo. A pessoa se completa em um ambiente menos hostil, num lugar de menor adversidade, num lugar de relativo conforto, numa atmosfera de não-predação; e também não na distância do céu empíreo, no mundo seco do sol e do fogo, como para os povos pano e tupi citados. O mundo da água é um mundo aquém da cultura e não um além para o qual se deve seguir como que para se pagar pela aquisição dela (da diferença extrema). Dessa maneira, parece que a pessoa ye'kuana e piaroa, para que ela se complete, deve fazer um percurso invertido, uma volta, um retorno ao mundo dos não-nascidos, e dos mortos. O lugar dos mortos coincide com o lugar dos não-nascidos, o destino não se separa radicalmente da origem e por isso a pessoa parece ter mesmo de realizar sempre um ciclo repetido, uma replicação circular do percurso sem bem um início e um fim.

Aqui, é hora de finalizar, mesmo precariamente, dizendo que por meio da arte, da cosmologia ou da organização social, espero poder ter comprovado que a aparente similitude entre gêmeos ou a duplicação deles traz no seu interior a sombra da diferença ou da assimetria. Esta diferença dupla – que tanto diferencia num nível cada um dos termos do par quanto diferencia noutro nível o par inteiro por relação a um outro par - articula uma diferença no interior de um par a uma semelhança no interior de outro par, articulando, portanto, dois modos diferentes da diferenciação. O que se evidencia é que o princípio ou movimento que faz assemelhar (estabelecer continuidade entre pequenas diferenças no interior de um par) é distinto do que faz corresponder (opor e correlacionar, estabelecer semelhanças entre planos descontínuos) e ambos fazem parte do regime de

diferenciação (que justamente diferencia, por fazer corresponder, ou articular semelhança e diferença).

Em resumo, poderia dizer que a duplicação é um esquema de reprodução e, nesse sentido, funciona como um sistema de diferenciação e assemelhamento simultâneos. O regime de diferenciação através do qual a duplicação se atualiza implica sempre os dois sentidos simultâneos da relação: um de assemelhar e o outro de distinguir, assim como estão no Watunna sempre implicados Wanadi e Odosha. Mas enquanto Wanadi distingue separando, Odosha ou Kahu distingue por indiferenciar (assemelhando e distinguindo ao mesmo tempo). Combina portanto diferenciação e indiferenciação no seu interior.

Indigenous Art of Amazonian Brazil. México D.F. Instituto Indigenista Interamericano.

BARANDIARAN, Didi-Jo

1962a. "Actividades vitales de subsistencia de los indios Yekuna y Marikopa". In: *Antropología*, N. 11: 1-22.

1962b. "Mamantiro Yekuna y Marikopa". In: *Antropología*, N. 11: 61-90.

COELHO DE SOUZA, Marcela

2002. *O Trapo e o Círculo: o conceito de parentesco entre os JE e seus antepassados*. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro, PPGAS/Museu Nacional/UFRJ.

DA MATTA, Roberto

1979. "Mito e Antiquário entre os Timbira". In: *Mito e Linguagem Social*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix

1997. *Mil Platôs: Capitalismo e Esquizofrenia*. F.A. São Paulo: Editora 34.

GUSS, David

1990. *To Weave and Sing: Art, Symbol and Narrative in the South American Rain Forest*. Los Angeles: University of California Press.

1997. *Watunna: An Orinda's creation cycle*. Austin: Univ. of Texas Press.

BIBLIOGRAFIA CITADA

ALBERT, Bruce & RAMOS, Alcida

2000. *Pacificando o Branco: Cosmologias do Contato no Norte Amazônico*. São Paulo: Editora UnESP.

ARVELO-JIMENEZ, Nelly

1974. *Relaciones políticas em una sociedade tribal: estudio de los Ye'cuana, indígenas del Amazonas Venezolano*. México D.F.: Instituto Indigenista Interamericano.

BARANDIARAN, Daniel de

1962a. "Actividades vitales de subsistencia de los índios Yekuana o Marikitare". In. *Antropológica*, N. 11:1-29.

1962b. "Shamanismo Yekuana o Marikitare". In. *Antropológica*, N. 11:61-90.

COELHO DE SOUZA, Marcela

2002. *O Traço e o Círculo: o conceito de parentesco entre os Jê e seus antropólogos*. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: PPGAS/Museu Nacional/UFRJ.

DA MATTA, Roberto

1970. "Mito e Antimito entre os Timbira". In. *Mito e Linguagem Social*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Felix

1997. *Mil Platôs: Capitalismo e Esquizofrenia, V.4*. São Paulo: Editora 34.

GUSS, David

1990. *To Weave and Sing. Art, Symbol and Narrative in the South American Rain Forest*. Los Angeles: University of California Press

1997. *Watunna. An Orinoco creation cycle*. Austin: Univ. of Texas Press.

GOW, Peter

1997. "O Parentesco como Consciência Humana". In *Revista Mana* 3/2. Rio de Janeiro: Contra Capa/ PPGAS-Museu Nacional.

KOCH-GRÜNBERG

1917-28 [1979-82]. *Del Roraima al Orinoco* (Tomo III). Caracas: Ed. Banco Central de Venezuela, 3 vols.

LÉVI-STRAUSS, Claude

1967. "A estrutura dos mitos", In *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

1967. "As Organizações Dualistas Existem?", In *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

1967. "O Desdobramento da Representação nas Artes da Ásia e da América", In *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

1985. *La Potière Jalouse*. Paris: Plon. (versão portuguesa citada, Lisboa: Edições 70).

1986. *Minhas Palavras*. São Paulo: Brasiliense.

1987 a. *El Hombre Desnudo*. Delegación Coyoacán: Siglo XXI.

1987b. "Como Morrem os Mitos", In *Antropologia Estrutural Dois*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

1987b. "Reflexões sobre o Átomo de Parentesco", In *Antropologia Estrutural Dois*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

1993. *História de Lince*. São Paulo: Cia das Letras.

1996. *Tristes Trópicos*. São Paulo: Cia das Letras.

2004a. *O Cru e o Cozido*. São Paulo: Cosac & Naify.

2004b. *Do Mel às Cinzas*. São Paulo: Cosac & Naify.

LAGROU, Elsje Maria

1998. *Caminhos, Duplos e Corpos: uma abordagem perspectivista da identidade e alteridade entre os Kaxinawa*. Tese de doutorado. São Paulo: PPGAS/FFLCH/USP.

LAURIOLA, Elaine

2004. In. *Transformando os Deuses II - Igrejas Evangélicas, Pentecostais e New-Pentecostais entre os povos indígenas no Brasil*. Campinas: Ed. UniCamp.

LIMA, Tânia Stolze

s.d. "Uma História do dois, do Uno e do Terceiro." (mimeo).

MONOD, Jean

1987. *Wora: La Deesse Cachée*. Paris: Editeurs Evident.

MAUSS, Marcel & DURKHEM, E.

1981[1903]. "Algumas Formas Primitivas de Classificação". In *Ensaio de Sociologia*. São Paulo: Perspectiva.

OVERING, Joanna

1984. "Dualisms as an Expression of Difference and Danger: Marriage Exchange and Reciprocity among the Piaroa of Venezuela". In: K. Kensinger (org.), *Marriages Practices in Lowland South America*. Urbana: University of Illinois Press.

1986. "Images of Canibalism, Death and Domination in a 'Non-Violent' Society". In: David Riches (org.). *The Anthropology of Violence*. Oxford: Basil Blackwell..

1993. "Death and loss of civilzed predation among the piaroa of the Orinoco Basin . *L'Homme*, 126-128.

1995. "O Mito como História, Um problema de Tempo Realidade e Outras Questões". In *Revista Mana 1/1*. Rio de Janeiro: Contra Capa/ PPGAS-Museu Nacional.

RAMOS, Alcida Rita

1980. *Hierarquia e Simbiose: Relações Intertribais no Brasil*. São Paulo:Hucitec.

RIVIÈRE, Peter

2001a. *O Indivíduo e a Sociedade na Guiana*. São Paulo: Edusp.

2001b. "A Predação, a Reciprocidade e o Caso das Guianas", In *Revista Mana 7/1*. Rio de Janeiro: Contra Capa/ PPGAS-Museu Nacional.

VILAÇA, Aparecida

1992. *Comendo Como Gente: Formas do Canibalismo Wari'*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo

1986. *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar/ANPOCS.

1987. "Sociedades Minimalistas: A propósito de um livro de Peter Rivière". In *Anuário Antropológico* 86.

2001. "A Propriedade do Conceito". (mimeo)

2002. *A Inconstância da Alma Selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify.

2004. "Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation." In *Tipiti* 2(1):3-22. (c.SALSA).

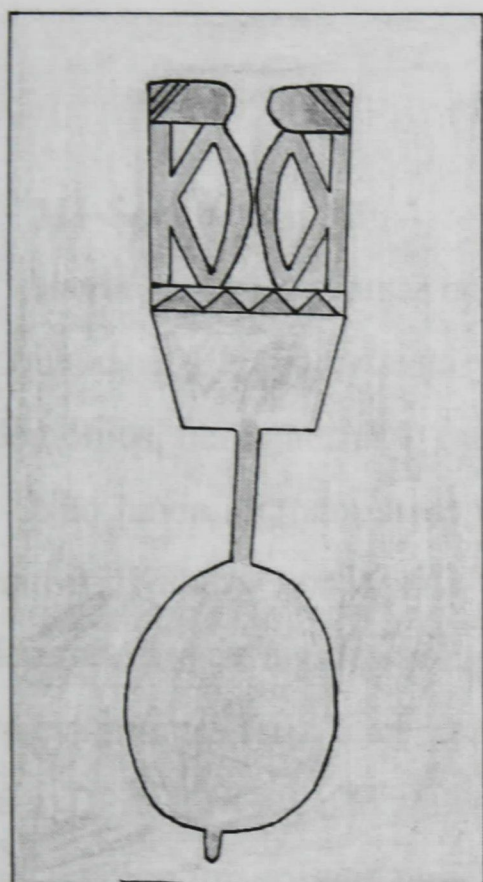
2005. "Solo Etnográfico". In WWW. Talok.org/amazone.

WILBERT, Johannes

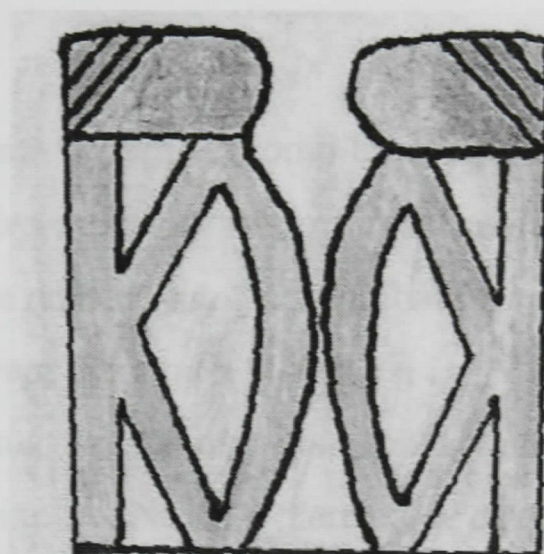
1986. "Warao Cosmology and Yekuana Rondhouse Symbolism", in *Myth and Imaginary in the New World*. Amsterdam: ICG.

APÊNDICE 1

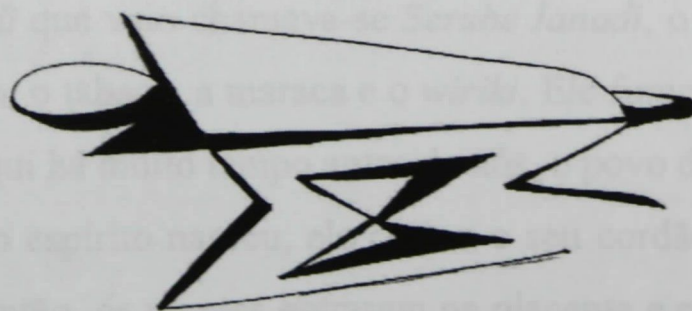
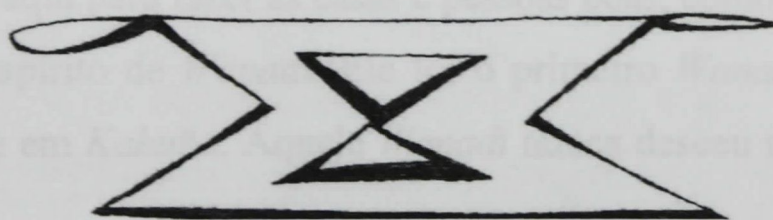
APÊNDICE 1



maracá de xamanismo
desenho feito por Raul Ye'kuana



detalhe:
posição dos dois xamãs



banco de xamanismo

APÊNDICE 2

Mitos citados do Watunna

M1-Seruhe Ianadi

Havia *Kahuña*, o lugar celeste. Os *kahuhana* viviam lá, como hoje. Eles são bons, gente que sabe. Eles já estavam lá no começo. Eles nunca morreram. Não havia doença, nem demônios, nem guerra. O mundo inteiro estava no céu. Não havia trabalho.

Não havia animais, nem *mawadi*, nem nuvens ou vento. Apenas a luz. No alto do céu estava *Wanadi*, como está agora. Ele deu sua luz às pessoas, aos *kahuhana*. Ele acendeu tudo até os lugares mais profundos, embaixo em Nono, a Terra. Por causa da luz, o povo era sempre feliz. Eles tinham vida. Eles não morriam. Não havia separação entre o Céu e a Terra. O Céu não tinha porta, como hoje tem. Não havia noite, como hoje há. *Wanadi* é como um sol que nunca se põe. Era sempre dia. A Terra era como uma parte do Céu.

Os *Kahuhana* tinham muitas casas e aldeias em *Kahuña* e todas elas eram cheias de luz. Ninguém habitava a Terra. Não havia ninguém lá. Nada, apenas a Terra e nada mais.

Wanadi disse: “Eu quero pessoas lá embaixo”. Ele enviou seu mensageiro, um *damodede*. Ele nasceu aqui para fazer as casas e pessoas boas, como havia no lugar celeste. *Seruhe Ianadi* era o espírito de *Wanadi*. Ele foi o primeiro *Wanadi* na Terra, feito pelo outro *Wanadi* que vive em *Kahuña*. Aquele *Wanadi* nunca desceu na Terra. O que desceu foi o outro *Wanadi*.

Depois dele, mais dois *damodede* vieram aqui. Eles eram outras formas do espírito de *Wanadi*.

O primeiro *Wanadi* que veio chamava-se *Seruhe Ianadi*, o sábio. Quando ele veio, ele trouxe o conhecimento, o tabaco, a maraca e o *wiriki*. Ele fumou e cantou, e fez o povo antigo. Os que estavam aqui há muito tempo antes de nós, o povo de hoje.

Quando o primeiro espírito nasceu, ele cortou o seu cordão umbilical e enterrou a placenta. Ele não sabia. Então, os vermes entraram na placenta e começaram a comê-la. A placenta se rompeu. Assim que ela se rompeu, nasceu um homem, uma criatura humana feia e má, coberta de pelos como um animal, ele era *Kahu*. Ele tinha diferentes nomes, eles

o chamavam de *Kahushawa*, e *Odosha* também. Esse homem era muito perverso, ele tinha ciúme de *Wanadi*. Ele queria ser o mestre da Terra. Por causa dele, nós sofremos agora. Há fome, doença e guerra. Ele é o pai de todos os *Odoshankomo*. Agora, por causa dele, nós morremos.

Quando a velha placenta de *Wanadi* rompeu-se, *Odosha* saltou da terra como uma lança. Ele disse: “A Terra é minha. Haverá guerra. Eu vou expulsar *Wanadi* daqui.

Ele enganou aquele povo que tinha acabado de nascer. Ele falou com eles sobre matar. Havia um homem pescando. Havia muitos peixes. *Odosha* disse-lhe: “se você matá-los, você terá muitos peixes.” Ele matou os peixes, *Odosha* ficou feliz. Então, o povo começou a se transformar em animal, como punição.

Por causa de *Odosha*, *Seruhe Ianadi* não podia fazer mais nada na Terra. Ele não deixou pessoa alguma de *Wanadi* na Terra. Foi o fim do primeiro povo.

O nascimento de *Kahu* na Terra é um sinal para nós, o povo de hoje. Quando um bebê nasce, nós não podemos enterrar a placenta. Os vermes irão atacá-la. A placenta se rompe e outro *Odosha* volta novamente, como no começo, agredindo o bebê, querendo matá-lo, como quando *Kahu* lutou contra *Wanadi* pelo controle da Terra, no princípio. Quando um bebê nasce, nós enterramos a placenta num formigueiro. Ela fica salva lá. Tudo bem. Hoje você pode enterrar a placenta no formigueiro de formigas brancas. Essa foi a história do povo antigo. É tudo.

M2- Nadeiumadi

Depois disso, o outro *Wanadi*, aquele que jamais deixou *Kahuña*, pensou: “Eu quero saber o que está acontecendo na Terra. Eu quero pessoas boas vivendo lá.”

Então ele enviou o segundo *Wanadi*, um *damodede* chamado *Nadeiumadi*. Quando ele chegou aqui, ele pensou: “As pessoas morrem agora por causa de *Odosha*. Por causa dele, elas estão doentes e morrendo. Mas eu estou aqui agora. As pessoas voltarão a viver. Eu trouxe o meu poder. Elas viverão novamente. A morte não é real. É um truque de *Odosha*. As pessoas voltarão a viver a partir de agora.”

O novo *Wanadi* quis dar um sinal de seu poder. Ele mostrou-nos que a morte não é real. Ele desceu, ele colocou seus cotovelos nos joelhos, a cabeça nas mãos. Ele apenas se pôs em silêncio, pensando, sonhando, sonhando, sonhando. Ele sonhou que nasceu uma mulher. Ela se chamava *Kumariawa*. Foi isso o que aconteceu. O homem estava sonhando. Ele estava tranquilo fumando seu tabaco, sonhando com sua mãe *Kumariawa*. Que ela

tinha nascido. Ele fez sua própria mãe. Assim eles contam. Ele respirou sobre ela com fumaça de seu tabaco, com a música de sua maracá, ficou cantando e nada mais.

Então, *Kumariawa* ficou de pé e *Wanadi* pensou: “você morrerá.” Então *Wanadi* sonhou que matou sua própria mãe. Ela já havia nascido como uma mulher adulta. Ela não nasceu como um bebê. E ela morreu assim que *Wanadi* sonhou com a morte dela, tocando a maracá e cantando. Não foi *Odosha* quem matou *Kumariawa*. Foi o próprio *Wanadi*. Ele tinha muito poder quando pensou. Quando pensou “vida”, *Kumariawa* nasceu. Quando Ele pensou “morte”, ela morreu. *Wanadi* fez dela um sinal de seu poder e de sua sabedoria. Ele sabia que a morte não é real. É só um truque de *Odosha*.

O novo *Wanadi* tinha a *Huehanna*. Ele a trouxe de *Kahuña* para fazer as pessoas boas com ela. Ele queria muita gente. A *Huehanna* era como uma grande bola, grossa e áspera, era uma pesada concha, era como uma pedra dura. Ela tinha um barulho saindo de dentro. A gente podia ouvir de fora. Ela fazia soar umas palavras, umas canções, umas gargalhadas, uns gritos. Ela era cheia de gente. Não era possível ver as pessoas que estavam dentro dela. Só se podia ouvi-las. Eram as pessoas não-nascidas de *Wanadi*. Elas estavam todas lá, falando. *Wanadi* tinha trazido aquela gente do Céu para a Terra. Eles estavam felizes. Eles dançavam e cantavam e faziam muito barulho antes de nascer. *Wanadi* queria abrir a *Huehanna* na Terra, então, seu povo poderia se espalhar aqui. “Eles vão todos morrer”, ele pensou, “Porque *Odosha* está aqui. Ele não vai querer que eles vivam. Ele vai fazê-los doentes. Ele irá matá-los tão logo eles tenham nascido. Mas eu irei trazê-los de volta à vida. Eles renascerão e não morrerão mais.”

Wanadi matou *Kumariawa* como exemplo. Ele fez isso para trazê-la novamente à vida. Ele quis mostrar a *Odosha* o seu poder. Ele era o mestre da vida. Sua gente não morre. Então, quando ele matou sua mãe, ele pensou: “Ela morreu, ela voltará brevemente. Ela voltará a viver assim como minha gente também voltará a viver”.

Depois que ele matou *Kumariawa*, ele saiu para caçar. “Estou indo”, ele disse a *Kudewa*. Ele chamou *Kudewa* para ajudá-lo a enterrar *Kumariawa*. Aquele foi o primeiro enterro. Eles enterraram *Kumariawa* no solo. “Eu estou indo”, disse a *Kudewa*. “Eu vou caçar e voltarei breve. Guarde a sepultura de *Kumariawa*. Quando ela começar a sair da terra, será um sinal para as pessoas saírem da *Huehanna* e começarem a viver. Vigie o corpo de minha mãe. Não deixe *Odosha* aproximar-se dele. Então, ele chamou seu sobrinho, *Iarakaru*: “Você, vigie a *Huehanna*”. Avisou isso e foi embora.

Wanadi esqueceu sua *chakara* lá. A *chakara* é a caixa onde ele guarda seu poder, seu tabaco, seus cigarros. Ele também havia guardado a noite dentro da *chakara*. Naquele

tempo ninguém conhecia a noite. Havia só luz, na Terra como no Céu. Tudo era um único mundo: o Céu em cima e a luz do dia embaixo. Quando *Wanadi* ficava cansado, ele abria sua *chakara*, colocava sua cabeça dentro e dormia. Quando ele tirava a cabeça da *chakara*, ele a fechava novamente e deixava a noite lá.

Wanadi avisou a *Iarakaru*: "não brinque com a *chakara*. Ela é meu poder, seja cuidadoso com ela. Não a abra nunca, senão a noite escapará."

Quando *Wanadi* foi caçar, *Kudewa* ficou guardando *Kumariawa*. Quando ela se mexeu, *Kudewa* soltou um berro. *Wanadi* tinha pedido a ele: "Avisar-me quando ela começar a brotar da terra, chame-me e eu virei."

Quando o solo começou a se mexer, *Wanadi* estava longe. *Kudewa* viu uma mão esticando-se da terra, era o braço de *Kumariawa*. A terra estava se abrindo. *Kudewa* se transformou num papagaio e começou a gritar avisando *Wanadi*. Quando *Wanadi* ouviu, ele saiu correndo para ver como estava sua nova mãe. Ele veio correndo para ver se a *Huehanna* tinha se rompido. Enquanto ele corria, a noite caiu. De uma vez só, tudo ficou às escuras. De repente, a noite estava no mundo inteiro e *Wanadi* estava correndo através dela. "Eles abriram a *chakara*" ele pensou. "*Iarakaru* é muito curioso. Alguém disse a ele 'abra'. E foi *Odosha*. *Iarakaru* não o viu, só o ouviu. Como num sonho: 'abra', *Odosha* disse, 'você saberá o segredo' Foi como se *Iarakaru* estivesse sonhando. Antes de ouvir *Odosha*, *Iarakaru* não tinha atentado para isso, foi depois que ele ouviu, que ele começou a cismar: 'que segredo terá escondido na *chakara* de *Wanadi*? Eu quero ver' ele pensou. 'Eu quero fumar e ser poderoso como *Wanadi*. Eu quero conhecer a noite'. Então ele abriu a *chakara* para ver o que tinha dentro e a noite escapou. O céu escondeu-se. A luz foi-se embora da Terra.

Foi assim que a escuridão veio ao mundo. Foi culpa de *Iarakaru*. Ela não existia antes. Eu não vi isso, foi assim que me contaram.

Quando a noite escapou, *Iarakaru* ficou como um homem cego. Ele não podia mais ver o Céu ou a Terra. Ele ficou aterrorizado. Ele começou a correr naquela escuridão, não mais como um homem, mas como um macaco branco. Ele ficou assim como punição. Ele é o avô de todos os *Iarakaru* (capuchin monkey) que existem hoje. Ele foi o primeiro. Foi ele quem deu aos outros a sua forma. É por isso que eles se chamam *Iarakaru*. São todos filhos daquele *Iarakaru* que deixou a noite escapar. Ele era sobrinho de *Wanadi* e ele foi punido. É assim que contam.

Quando *Wanadi* foi caçar, *Odosha* pensou: "Aquele homem tem poder, ele quer fazer seu próprio povo aqui na Terra. Ele pensa que a Terra é dele. Ele pensa que é dono de

tudo, ele pensa que seu povo voltará a nascer, que sempre haverá luz. Ele deixou aquele corpo da mulher na sepultura e ele pensa: 'Ela está morta, mas ela voltará à vida. A *Huehanna* irá abrir-se'. Ele deixou guardas para avisá-lo quando o sinal vier. Eu não gosto disso. A Terra é minha, não dele. Eu não vou permitir que *Kumariawa* saia de seu corpo nem que as pessoas de *Wanadi* saiam da *Huehanna*'

Então, *Odosha* se escondeu. Ele soprou para *Iarakaru*, como num sonho: "abra a *chakara*".

Ele ficou feliz quando a *chakara* foi aberta. Agora, há a escuridão. *Odosha* pensou: "a noite é minha. Ninguém viverá. Eu controlo a Terra."

Odosha tinha seu próprio povo. Eles podiam enxergar, se movimentar e fazer tudo o mais no escuro. O povo de *Wanadi* não. Eles não puderam fazer nada, eles só ficaram assustados e nada mais. Isso deixou *Odosha* realmente feliz.

Odosha então, enviou uma criatura peluda chamada *Ududi* ver a sepultura de *Kumariawa*. *Ududi* avisou a ele: 'a mulher esta saindo'. *Odosha* ouviu o recado e soube o que fazer. Ele mijou numa cabaça. Ele entregou a cabaça para *Makako* e mandou-o levá-la para a sepultura da mulher. *Makako* era como uma pequena lagarta. Ele correu com a cabaça cheia de urina. *Kumariawa* estava acordando e começando a erguer-se. A pequena lagarta jogou a cabaça. A urina de *Odosha* derramou-se sobre a mulher. A urina era como veneno, era como fogo. A urina banhou a mulher inteira. Isto fez queimar todo o corpo dela. A pele dela ficou tostada. Os ossos se separaram da carne. Foi quando o papagaio soltou seu berro e aí então a Terra encobriu-se. "Está feito" disse *Makako* à *Odosha*.

Quando *Wanadi* chegou, ele só encontrou a escuridão, chamas, ossos, cinzas, o *Iarakaru* transformado em macaco, o papagaio silencioso, a *chakara* aberta. "Eu não posso fazer mais nada", ele pensou. Não há mais carne no corpo dela. *Kumariawa* não podia mais voltar a viver. Não há mais luz. A Terra não é mais minha. Esse povo irá morrer.

Quando ele conseguiu encontrar a *Huehanna*, as coisas estavam assim. Aquele povo estava lá dentro gritando, apavorado, eles nem ainda tinham nascido. Eles não tinham morrido. Eles não eram mais nada. Eles não puderam nascer. Enquanto *Wanadi* enterrava a mulher, *Odosha* foi com *Makako* abrir a *Huehanna* para assassinar as pessoas assim que elas comessem a sair. *Odosha* e *Makako* a encontraram e começaram a bater nela com seus bastões, mas nada aconteceu. A *Huehanna* era dura como uma pedra. Eles não conseguiram quebra-la. Então, eles a deixaram lá.

Wanadi encontrou a *Huehanna*. Ele a apanhou do chão e ouviu as vozes lá de dentro. Ele ficou triste. "Eles terão de esperar agora", ele pensou. "Eu vou escondê-los".

Wanadi colocou a *Huehanna* no monte *Waruma hidi*, escondida ali, com todos aqueles não nascidos dentro.

Eles estão esperando lá, em paz, desde o começo do mundo e assim permanecerão até o fim. Quando a noite veio, *Wanadi* havia escondido a *Huehanna*. As pessoas, lá de dentro, ainda não haviam nascido. Eles não morreram. Eles estão esperando, lá, em *Waruma hidi*, pelo final do mundo, pela morte de *Odosha*.

Odosha é o regulador de nosso mundo, mas ele não é eterno. Ele morrerá um dia, quando a maldade desaparecerá. Então *Wanadi* voltará a encontrar a *Huehanna* escondida no monte *Waruma*. A luz de *Kahuña* brilhará mais uma vez. Nós veremos o Céu daqui da Terra, como no começo. O bom e sábio povo que não pôde nascer no início, finalmente nascerá. *Wanadi* dirá às pessoas quando a hora chegar. No lugar chamado *Warumaña*, eles estão esperando. Eu não vi isso. Foi assim que me contaram.

Wanadi deixou a Terra na escuridão. Ele deixou-a para *Odosha* e voltou para o Céu. Ele colocou o crânio e os ossos de *Kumariawa* num cesto de palha de palmeira e o levou consigo. Ele jogou os ossos de sua mãe no lago *Akuena* e a mulher voltou a viver uma vez mais. Ela vive lá no céu agora.

Eu não a vi, assim eles dizem.

M3- Attawanadi

Quando aquele homem veio, não havia luz. As pessoas viviam amedrontadas como animais. Eles não podiam andar por aí. Eles não podiam ver nada. Eles procuravam o caminho para encontrar comida e água, mas eles não encontravam. Eles vivam com *Odosha*, na miséria, na fome. O outro *Wanadi* soprou no *wiriki* (pedras de xamanismo). Então *Attawanadi* nasceu.

Aquele homem era um novo *Wanadi*. Ele era o terceiro *damodede* do outro *Wanadi* que brilha no alto do céu. Ele estava sentado em *Kahuña*, vendo o que acontecia na Terra. Ele mandou o *damodede* fazer *Shi*, o sol, *Nuna*, a lua e *Shiriche*, as estrelas. Elas eram como pessoas e viviam no novo céu da Terra. O céu verdadeiro não podia ser visto mais. Por causa de *Odosha*, a luz lá de cima, a luz de *Wanadi*, não chegava mais à Terra. Foi por isso que *Wanadi* fez um sol para nós, fez a luz do dia para nós. Quando o novo *Wanadi* veio, ficou claro novamente. As pessoas ficaram felizes. Um por um, eles saíam das

cavernas para olhar o sol e o novo dia. Então, eles ficaram sabendo que *Wanadi* tinha retornado. A Terra passou a ter o seu próprio céu. “Está feito”, disse o homem. “Agora a Terra tem seu próprio céu, seu Sol, sua Lua, sua luz. Então as pessoas se rejubilaram.

As pessoas reuniram-se em torno de *Wanadi*. Eles reclamaram de *Odosha*. “Há fome”, eles disseram. “miséria, doença e morte.” Eles eram como animais. Eles tinham corpos de animal. Quando eles queriam, eles tomavam seu corpo humano de novo. Eles não tinham nada: nem beiju, nem água, nem roupas, nem casa, nem arcos e flechas, nem redes. Nada, só miséria e medo, como os animais.

Wanadi viu *Iarakaru*, o macaco. Eles estava magro agora. Ele reclamou também. “Isso aconteceu por sua culpa”, disse *Wanadi*. “Esse sofrimento todo é por culpa sua. Você está magro assim por punição. Você vai permanecer desse jeito e assim também serão seus filhos e netos.”

“Eu estou indo”, ele disse. “Eu voltarei breve.” Então, ele foi até *Kahuña*, à casa de *Iamankave*, a mestra da comida. Ele pediu a ela comida para a Terra. “Está bem”, ela disse. E mandou um mensageiro à Terra levando muito beiju.

Então *Odosha* veio. Ele ficou furioso. “*Wanadi* voltou”, ele disse. “Ele quer ser o mestre da Terra novamente”.

Havia duas crianças, um menino e uma menina. Quando *Wanadi* foi a *Kahuña* procurar comida, *Odosha* vestiu-se como *Wanadi* querendo enganá-los. “Eu sou *Wanadi*” ele disse. Agora eu vou ensinar-lhes a fazer sexo. E ele mostrou como fazer. As pessoas antigas nunca tinham feito isso. Quando eles começaram, eles passaram a adoecer. Eles foram punidos. O mensageiro de *Iamankave* não voltou mais com a comida. Não havia mais comida. Muita gente morreu por causa disso.

Então, *Wanadi* voltou. “Está bem”, disse “O que eu vou fazer agora? Esse povo não está bom. Eles só podem ouvir *Odosha*. Eles não querem mais ser gente de *Wanadi*. Terei de fazer novas pessoas, pessoas verdadeiras”.

Ele construiu uma casa em *Wana hidi*, uma montanha no rio *Kuntinama*. Ela era a primeira casa. Aquele espírito a fez por si próprio, como um sinal para o seu povo. Então ele fez outra, e outra, e outra para as pessoas. Ele mostrou a eles como fazer suas próprias casas, não como animais, mas como gente. Ele fez muitas casas. Eles fez aldeias. É por isso que ele se chama *Attawanadi*, *CasaWanadi*.

Quando *Wanadi* fez a casa em *Wana hidi*, *Odosha* veio e a viu. Eles fez uma outra ali bem em frente. “Está bem”, disse *Wanadi*. “Eu preciso fazer tudo bem rápido, antes que *Odosha* estrague. *Wanadi* colocou algumas pessoas perto dele em *Wana hidi*. Eles eram

doze homens chamados *Wanadi sottoi*, a gente de *Wanadi*. Eles eram muito fortes e sábios. *Odosha* também tinha muita gente nas casas dele, os *Odoshankomo*. Eles eram maus. Eles queriam destruir *Wanadi*.

Wanadi sentou-se em silêncio, calmo, sem comer, nem fazer nada. Ele só estava pensando, sonhando. Sonhando. Era desse jeito que *Wanadi* fazia todas as coisas. “Isso foi o que sonhei”, disse ele. “Eu sonhei com muita comida.”

A comida não veio. *Odosha* estava bem ali em frente a *Wanadi*. Ele não queria aquilo. Ele sonhava sonhos maus. Ele respondia a *Wanadi* com seus sonhos maus.

“Eu sonhei: há beiju”, disse *Wanadi*, sonhando.

“Esse é o meu sonho”, respondeu *Odosha*: “Há muita fome.”

“Eu sonhei assim: Eu matei um veado” disse *Wanadi*, sonhando.

Então o outro respondia: “Não, eu sonhei antes de você. Eu sonhei: não há comida alguma. Muita gente está morrendo.”

“Eu sonhei: existem muitas roças. Tem mandioca para todo mundo. Eu estou cortando a mandioca. Há uma grande colheita”.

“Isso foi o que eu sonhei primeiro”, respondia *Odosha*. “Há muita doença, todos estão morrendo.”

Wanadi não podia fazer mais nada por causa de *Odosha*. Ele ficou nervoso. “Nós iremos partir”, ele disse para as pessoas antigas. “Nós não podemos ficar aqui com *Odosha*. Nós iremos para algum outro lugar.”

Então eles se foram para *Truma achaka*. *Wade* morava lá em sua caverna. “Nos estamos fugindo de *Odosha*”, ele disseram. “Por isso, viemos.”

“Está bem”, disse *Wade*. “Vocês podem ficar aqui.”

Eles ficaram. *Wade* era bom. Ele era o avô de todos os bicho preguiça. Quando ele queria, ele tomava sua forma de bicho preguiça. Quando ele partiu da Terra, ele deixou sua forma para as preguiças de hoje.

Wanadi construiu a casa de *Wade* em *Truma achaka* e deixou sua gente lá. Ele foi fazer novas casas. Fazer novas pessoas para a Terra. “Eu estou indo”, ele disse. “Eu voltarei em breve.”

Ele pegou sua zarabatana para caçar no caminho. Enquanto ele caminhava, ele encontrou um jaguar. Ele correu para cima de uma árvore e fez uma plataforma. O jaguar subiu atrás dele. Então, ele matou o jaguar com a sua zarabatana. O jaguar veio de novo. Ele era um espírito jaguar. Ele não morria. *Wanadi* escapou dele e foi embora. Então ele sonhou que estava matando pássaros. Ele realmente matou pássaros. Ele os levou para a

casa de *Wade*. “Eu estou de volta”, ele disse. “Eu trouxe comida para vocês.” Eles ficaram felizes. Eles comeram os pássaros.

“Um jaguar saltou no meu caminho”, disse *Wanadi*. Ele queria me comer. Eu o matei com minha zarabatana. E ele voou.”

“Está certo de que era mesmo um jaguar, não era um truque de *Odosha*? Aquilo não era *Odosha* como um jaguar, que você encontrou?” disse *Wade*. “Da próxima vez que você for caçar, não vá como *Wanadi*.”

“Está bem”, disse *Wanadi*. E da vez seguinte, quando saiu para caçar, ele foi como um velho, todo seco, não foi como *Wanadi*.

Então ele encontrou *Odosha* como *Odosha* mesmo. Ele não sabia que aquele era *Wanadi*. *Odosha* chegou para ele e disse: “Você não viu *Wanadi*? Você o viu por aí?”

“Quem é *Wanadi*?”, respondeu *Wanadi*. “Eu não sei quem é.”

“Aquele que morava em *Wana hidi*. Ele está andando por aí. Eu estou tentando encontrá-lo. Você não o viu?” disse *Odosha*.

“Quem é *Wanadi*?”, *Wanadi* tornou a perguntar. Então *Odosha* se aborreceu. *Odosha* foi para um outro caminho, ficou procurando, procurando. Não voltou mais.

Wanadi voltou para casa em *Truma achaka*. Ele sonhou com mais pássaros. Ele levou muitos pássaros. As pessoas ficaram felizes quando ele voltou.

“Eu encontrei *Odosha* no caminho”, disse *Wanadi*. “Ele estava perguntando por *Wanadi*. ‘Nunca ouvi falar dele’, respondi, e ele saiu procurando, procurando.”

“Bom”, disse *Wade*. “Isso é muito bom. Então, de agora em diante, não saia mais como *Wanadi*.”

Wanadi trocou-se e saiu de novo. Ele saiu como um caçador velho e seco. Ele caminhou por toda parte, fumando, tocando sua maracá, fazendo casas, fazendo pessoas. *Odosha* permaneceu perdido, permaneceu enganado. Um dia, ele foi até a casa de *Wade*, perguntando a mesma coisa. “Não. Ele não está aqui.” *Wade* respondeu. Então, *Odosha* partiu procurando de novo. Ele não conseguiu encontrar *Wanadi*. Ele não sabia onde procurar.

Então *Attawanadi* fez muitas casas, muita gente boa.

M4-Kaweshawa

Wanadi estava vivendo na casa de *Wade*. Amanheceu e ele foi pescar no *Kunukunuma*. Ele foi até a cachoeira *Tukudi* e lançou seu anzol e sua linha de *kurahua*

(*Bromelia fastuosa*) na água. Ele apanhou uma criatura que vivia na água. Dentro d'água, ela tinha corpo de peixe. Fora d'água, ela era uma linda mulher. *Wanadi* não a via como um peixe, mas como uma mulher. "Eu gosto dela", ele pensou. "Eu vou me casar com ela". Então ele a soltou do anzol.

"Você não pediu permissão", disse a mulher. "Você não pode pescar aqui sem minha permissão".

"Qual é o seu nome? Onde você mora?"

"Meu nome é *Kaweshawa*. Meu pai é o Mestre dos peixes. Eu vivo nas corredeiras do rio *Kasuruña*. A aldeia do meu pai fica bem lá no fundo".

Wanadi tentou agarrá-la. Ela escorregou dos seus dedos. Ela se escondeu na água. Um pouco abaixo, ela apareceu na superfície.

"Saia do rio", disse *Wanadi*. "Vamos para casa comigo".

Kaweshawa gritou de dentro d'água: "Saia da terra. Siga-me até a casa do meu pai". Mas *Wanadi* não queria ir. "Eu vou pegar você", ele disse. E ele lançou seu anzol no rio. *Kaweshawa* submergiu, deu uma mordida na isca de *Wanadi* e ficou presa. *Wanadi* deu um arranco. *Kaweshawa* escapuliu. *Wanadi* foi voando sobre as pedras. "Eu vou pegar um anzol melhor", ele disse. Ele trouxe um bonito colar e lançou n'água. Ela olhou para o colar, agarrou-o e começou a puxá-lo. Ele permaneceu de pé na praia e fincou seus pés no chão. Seu esforço deixou as marcas no chão. Aquelas pegadas não se desfizeram até hoje. Você ainda pode vê-las na praia de *Tukudi*. Então a mulher puxou, puxou e o homem largou o colar. Rolando de rir, ela colocou o colar em seu pescoço.

"Está bem, você venceu desta vez", disse *Wanadi*. "Da próxima, eu pegarei você".

Ela brincou com ele. Ela veio até a praia e mostrou seu colar, erguendo seu corpo fora da água. *Wanadi* sacou um *amoahocho*²⁹. A mulher enfiou seu dedo dentro e puxou bruscamente. *Wanadi* caiu para trás e foi parar nas pedras. Ela deu uma gargalhada.

"Dê-me o *amoahocho* novamente e veja se você consegue me pegar".

"Está bem. Vamos tentar de novo. Desta vez eu não vou cair".

Aquele homem caminhou, se colocou firmemente de pé e escorou suas costas na pedra. A mulher enfiou seu dedo no *amoahocho* e puxou o máximo que pode. *Wanadi* deu

²⁹ Forma miniatura de um tipiti, e usado para extrair o óleo de certas sementes de palmeira. Ele também é usado numa disputa entre homens e mulheres durante as festas, enquanto o homem segura o *amoahocho* passando seu dedo na alça, a mulher enfia seu dedo no orifício da parte que funciona como espremedor. Ela tenta tirar seu dedo, mas quanto mais ela puxa, mais o trançado se afunila, apertando o dedo ao invés de liberá-lo. (Guss: 1987)

uma boa fígada. Ele não a deixou escapar. *Kaweshawa* puxou e puxou na direção do rio. *Wanadi* puxou e puxou na direção da terra. *Kaweshawa* ganhou e *Wanadi* caiu na água.

"Vamos para a casa do meu pai".

Dizem que *Wanadi* brincou, daquele jeito com *Kaweshawa*, para dar-nos um sinal. Então, durante as danças e festas é desse jeito que brincamos com as mulheres. Nós tentamos pegá-las com o *amoahocho*. Tentamos ver quem ganha. Se nós ganhamos, nós pegamos a mulher.

Wanadi caiu no *Kunukunuma* com um grande estardalhaço. Num enorme turbilhão de pernas e braços, eles lutaram juntos na água, enquanto a correnteza os levava.

"Deixe-me ir!" Gritou *Wanadi*. "Eu não sou um peixe. Eu não posso respirar aqui". Ele olhou para *Kaweshawa* de novo. Ele a viu como um peixe porque eles estavam dentro do rio agora.

"Não tenha medo. Agora você verá minha aldeia com olhos de peixe". Ela soprou algumas ervas sobre *Wanadi*. Ele parou de ver a água como as pessoas a vêem. Ele pôde respirar. Ele viu todos os peixes e *mawadi* no fundo do rio com suas casas e roças.

"Agora você pode me seguir. Nós iremos para a casa de meu pai. Você é meu marido agora. Por isso eu soprei em você". *Kaweshawa* o levou adiante. Ele foi como prisioneiro. Ele Não queria viver debaixo d'água.

Batendo e girando, ele foi sendo levado para o caminho mais profundo. Durante três dias, eles foram seguindo correnteza abaixo. Ele quis voltar para terra e levar sua esposa para sua casa. Quando eles chegaram às cachoeiras *Kasuruña*, eles estavam cansados. *Wanadi* pegou *Kaweshawa* pelo cabelo e lançou-a sobre as pedras da praia. Eles ficaram se recuperando. Eles curaram um ao outro do mal do olho.

Quando se ouviu que ele queria tomá-la em casamento, as pessoas vieram cumprimentar *Wanadi*. Primeiro seu sobrinho *Iarakaru* veio e disse: "Não vá dormir com essa mulher. Eu a conheço. Ela tem piranhas na vagina. Elas a protegem. Elas morderam Opossum. Quando ele tentou dormir com esta mulher, as piranhas pegaram-no no ato. Comigo aconteceu o mesmo".

Wanadi não deu atenção. *Eshew*, o quati e *Odoma*, a paca vieram. "Se você quer se casar com essa mulher, nós o ajudaremos. Nós mataremos os guardas da vagina dela".

"Está bem", disse *Wanadi*. "Eu esperarei que você limpe o caminho para mim".

Wanadi deixou *Kaweshawa* com seus amigos e foi dormir sozinho.

Eshew pegou um anzol de ferro de *Ahisha*, a garça. Ele prendeu o anzol em seu pênis e foi com *Kaweshawa*. A piranha mordeu. Os dentes dela se quebraram e caíram.

Quati deflorou aquela mulher. Então *Odoma* fez o mesmo. Eles enganaram *Kaweshawa*. Eles não eram castrados.

Eles foram falar com *Wanadi*: "Não há mais perigo. Nós limpamos o caminho. Não aconteceu nada conosco. Agora você pode tentar também. E deram a agulha de ferro para ele.

"Eu não gosto desta coisa de ferro", ele falou. Eu tentarei alguma outra coisa. Eu matarei as piranhas com *ayadi* (timbó). Assim elas sairão de vez".

Ele pegou o cipó de *ayadi* e começou a batê-lo nas pedras. Um suco branco saiu dele. *Wanadi* pegou *Kaweshawa* pelos cabelos. Ele enfiou o timbó na vagina dela. Aquilo foi o primeiro *T'denke*, a primeira vez que pescaram com timbó.

As piranhas boiaram dormindo. Eles só puxaram suas redes *wahi* e encheram seus cestos com as piranhas. Eles comeram durante três dias. As piranhas eram muito boas.

Wanadi estava feliz. "Está feito. Você está curada agora. Você está bem Você será minha mulher".

Ele foi para baixo da água com ela, pelas cachoeiras *Kasuruña*, até a casa de seu sogro, o mestre dos peixes.

"Aqui. Eu trouxe seu genro" disse a mulher.

"Bom", falou o pai.

"Aqui estou. Você é meu sogro. Eu estou indo trabalhar para você. Eu vou pagá-lo. Eu vou pagar-lhe por minha mulher. Nós iremos nos mudar para a terra. Quando eu terminar a nova casa, nós chamaremos todo o povo para dançar e cantar juntos"

"Você está certo", disse o mestre.

"Eu sou *Wanadi*. Quando a casa estiver pronta, eu irei dormir com sua filha. Eu irei caçar e pescar e trazer comida para você. Quando minha mulher tiver filhos, eu farei uma outra casa e me mudarei com minha mulher e meus filhos".

"Bom", disse o sogro. "Você é um bom homem".

Wanadi dormiu na casa. Ele não tocou em *Kaweshawa*. Quando amanheceu, ele foi começar a nova casa de seu sogro na montanha *Kushamakari*.

Ele fez a casa grande e bonita como um sinal. Para mostrar aos homens como fazer. Então *Wanadi* mudou com seus parentes e sua mulher. Ele começou a servir, a trabalhar. Ele foi caçar e pescar. Quando tudo estava pronto, eles deram uma grande festa e dançaram.

Wanadi fez uma outra casa em segredo. Ele a construiu numa montanha diferente que também se chamava *Kushamakari*, atrás do Monte Duida, em frente *Marahuaka*.

Ninguém ficou sabendo. Só ele fez. Ele não disse nada para ninguém. Ele só ia. Ninguém sabia onde estava indo. Ele dizia: "Eu estou indo caçar". Era um truque. Ele estava indo trabalhar na outra casa, na outra *Kushamakari*. Eles pensaram que ele ia caçar. Eles diziam: "O que você está fazendo todo esse tempo fora?" Muito depois, depois que ele se despediu da Terra, ele contou a verdade. Eles ficaram sabendo que ele havia feito outra *Kushamakari*. Ela ficava bem dentro das montanhas. Eles descobriram para que servia a outra casa. Mas naquela época, os parentes apenas diziam "*Wanadi* foi caçar". Eles estavam enganados. Ele desaparecia no por do sol. Pela manhã ele estava de volta, trabalhando na *Kushamakari* que as pessoas podiam ver. "Esta é a única *Kushamakari*", as pessoas pensavam. Eles não podiam ver a outra.

A outra *Kushamakari* estava escondida nas cabeceiras de *Kawai* em frente a *Marahuaka*. Era muito difícil chegar lá. Muitas cachoeiras para passar com as canoas. Muitos *mawadi* viviam ali guardando o caminho. Você tem que cantar muito para chegar lá. Você não pode comer carne ou dormir com mulher. Um monte de morcegos guarda a caverna. Eles estão sempre vigiando. Só alguém muito poderoso e bom podia viver ali: o mestre da zarabatana, o avô do Tapir e muitos outros. Gente de *Odosha* nunca chegou lá. Gente má não consegue. Os *mawadi* e os morcegos os comem, se eles tentarem.

Está bem. Quando amanheceu, *Wanadi* disse: " Eu vou procurar comida. Eu vou pegar algum *curassow* (jacu). Quando ele voltou, ele chamou sua mulher. "Eu matei algum *curassow*. Eu deixei-os na trilha. Vá pegá-los.

"Está bem", disse *Kaweshawa*. E foi pegar o *curassow*.

Isto era um sinal. Quando nós voltamos com a caça, nós a deixamos na trilha. A mulher vai e traz a caça para casa.

Quando ela estava no caminho, ela olhou em volta. Ela não viu *curassow* algum. Ela só viu um homem parado lá.

"Eu sou *Kurunkumo*", ele disse. "Eu sou o *curassow*. Eu não posso morrer. *Wanadi* pensa que me matou. Foi apenas um truque". *Kurunkumo* agarrou *Kaweshawa*. "Eu gosto de você", ele disse. "Você é linda. Vou levá-la para casa comigo".

Ele se transformou em *curassow* e tomou a direção de *Marahuaka*, levando *Kaweshawa* com ele. A casa era muito longe. Ela se chamava *Fauhi ewiti*, Pico do *Curassow*.

No dia seguinte, *Wanadi* foi em todas as casas em volta: "Alguém viu *Kaweshawa*?" Ele perguntou.

"Não. Nós não a vimos", eles responderam

"Alguém ouviu falar alguma coisa sobre ela?"

"Não. Nós não ouvimos nada".

Ele foi em toda parte. Ninguém a tinha visto.

Wanadi sentou-se numa pedra, cotovelos nos joelhos, cabeça em suas mãos. "O que eu farei?", ele pensou.

Mottodona, o abelhão apareceu.

"Não me aborreça com seu *Bzzzz*. Eu perdi minha mulher.

Mottodona era um *huhai*. Ele sabia tudo.

"Você pode fazer uma outra mulher. Há uma argila branca próxima daqui, chamada *madi*," ele disse e escondeu-se novamente.

Wanadi foi apanhar alguma *madi*. Ele formou uma mulher. Ele cantou. Ele fumou. Ele sonhou: "Está se mexendo", a argila ganhou vida. Então, *Wanadi* cuidou de sua mulher de *madi* branca.

Amanheceu e a mulher saiu da rede. Ela pegou um grande pote e foi ao rio buscar água, mas ela não voltou. *Wanadi* esperou por ela em sua rede. Ela não chegou. "Minha mulher não voltou. Eu vou ver o que aconteceu".

Ele foi ao rio. Ele não conseguiu encontrá-la. Ele sentou-se na praia.

Mottodona, o abelhão, voltou. "Essa mulher que você fez não era boa".

"Fale direito. Eu não sei o que você está querendo dizer".

Mottodona repetiu: "Eu disse que a mulher que você fez não ficou boa, ela desceu pela correnteza, veja como a água está branca como timbó. Isto é o barro *madi*. Vá encontrar *mani* (resina de árvore). Assim ela não se dissolverá na água. Há árvores de *mani* (*Shynphonia globulifera*)³⁰, aqui perto, apanhe-a e faça uma linda mulher negra".

Wanadi fez sua terceira esposa. Ele soprou tabaco. Ele cantou. Ele sonhou: "ela está se mexendo." Ele a levou para casa.

Quando amanheceu, a mulher levantou-se da rede pegou um cesto e foi colher mandioca. Ela não voltou. *Wanadi* foi procurá-la mas não a encontrou. Ninguém a tinha visto. "Perdi minha mulher outra vez." *Mottodona* veio, ele disse: "ela se derreteu no caminho, olhe ali aquela poça escura na trilha."

Wanadi sentou-se em seu banco de jaguar. Ele estava triste. Ele tinha suas plumas de pássaro, sua maraca, na bolsa com as rãs desenhadas. Ele apanhou a maraca da bolsa e sonhou: "Rã, rã, mulher, você está viva, você é uma mulher". Então a outra mulher nasceu.

³⁰ A mesma que é citada como *peraman*, o líquido viscoso da cabaça, que a rã usou para colar o cipó da escada em que *Wlaha* subiu para o céu.

Ela procurou em volta o óleo de planta e o pó para colorir-se com eles. Ela só fazia pintar-se. Então *Wanadi* pensou que ela não era boa mandou-a embora. Ela partiu tranquilamente, só pintando-se.

Então ele fez outra mulher como um pássaro. Quando ela nasceu, ela começou a gargalhar. Ela não fazia nada além disso. Quando as pessoas iam saudá-la, ela só ria. Então *Wanadi* mandou-a embora. “Não há nenhuma mulher boa para mim. Mas a primeira era boa, onde estará ela? O que eu estou fazendo procurando outra mulher? Eu vou encontrar a primeira novamente.” Então veio Mottodona: “NNNNNNN”. *Wanadi* disse: “Não me amole, não vê que eu perdi minha mulher?” e espantou o abelhão. “NNNNNN, não me empurre. Eu não lhe darei mais conselho algum. Você quer saber onde está *Kaweshawa*? Ela está na casa de *Kurunkumo*, o novo marido dela.”

Então *Wanadi* ficou andando perto da casa de *Wade* (bicho preguiça), no rio Tukuí, onde morava antes. *Wade* disse-lhe que ele poderia ir até a casa de *Kurunkumo* desde que fosse disfarçado. Então eles trocaram de pele. *Wanadi* tornou-se velho como *Wade* e *Wade* ficou como *Wanadi*.

Wade, tomou o caminho para a casa de *Kurunkumo*, então ele topou com a *Wahiataka*, uma velha. Ela era a cunhada de *Kurunkumo* e estava procurando animais e pescando para a festa em comemoração ao nascimento de outro filho de *Kurunkumo*. A velha pediu ajuda de *Wade*. Então, eles pescaram muitos peixes com timbó, eles moquearam muitos. No outro dia, eles caçaram. Eles pegaram anta e veado. No outro dia, eles pegaram pássaros e uma paca. No dia seguinte, eles estavam prontos. *Wahiataka* foi na frente.

Kurunkumo se espantou com a demora da velha. Ela respondeu que havia caçado e pescado muito, com a ajuda de *Wade*, que queria vir dançar com eles.

Kurunkumo perguntou: “você tem certeza que ele não é *Wanadi*?” *Wahiataka* respondeu: “Ele é *Wade*. Eu vi sua pele, seus dentes, sua cabeça”

“Você tem certeza? Não é um truque?”

“É *Wade*, ele é um *sadashe*³¹, eu vi os dentes dele.”

Então *Kurunkumo* passou a mão no seu bastão e foi buscar *Wade* na trilha. Ele viu o velho, os olhos pequenos, meio fechados com mais cabelos em volta deles que na cabeça, a cabeça meio caída de lado. Ele largou seu bastão e falou com o velho homem: “Você é mesmo *Wade*?”

³¹ Toda espécie de mestre de planta ou animal, é referido como *sadashe*. E tomado como o avô ou o protótipo da espécie para a qual ele oferece seu nome, forma e linguagem.

Wade respondeu: “Está tudo certo. Eu só vim dançar com vocês. Eu trouxe muita comida.” “Está bem, vamos, eu lhe mostrarei o caminho de casa”, disse *Kurunkumo*.

Enquanto todos comiam, *Wanadi* procurou *Kaweshawa*. Ela estava sentada, velha e feia, rodeada de filhos de *Kurunkumo*. Ela tinha acabado de dar a luz a uma criança, ela estava realmente feia.

O sol estava se pondo e eles começaram a dançar. *Kurunkumo* disse para *Wade*: “Dizem que você é muito sábio. Dizem que você sabe cantar. Então nós queremos que cante para nós.” *Wade* cantou até o sol raiar.

Quando o sol se levantou, todos estavam bêbados. E *Kurunkumo* achou que o cabelo de *Wade* era muito feio, e pediu a sua mulher para cortá-lo. *Kaweshawa* trouxe a tesoura. Os outros ficaram bebendo e dançando. Os dois ficaram sós. Ela começou a cortar. Quando ela passou a mão na juba dele, sentiu uma língua pegajosa. “O que é isso?” perguntou, “parece a língua do meu antigo marido, a língua dele era assim, ela saía direto da cabeça dele. Você não é *Wanadi*?”

Os outros estavam dançando, bêbados, e não ouviam nada. Então, o velho homem disse que era mesmo *Wanadi*, que ele havia trocado de pele com *Wade*, e a única coisa que permanecia própria, era a língua. A mulher começou a chorar e se lamentar. Disse que queria voltar para a casa com ele, que sofria muito, trabalhava demais, tinha filhos demais, só viva cansada e doente. Que o marido *Kurunkumo* a tratava muito mal. Ela queria um lar outra vez.

Wanadi respondeu a ela que ele tinha ido buscá-la, que a amava porque era ela linda, mas agora, ela estava velha e caída. Enfim, ela era sua mulher e ele iria levá-la de volta. Depois ele poderia curá-la.

“Antes de irmos, vamos comer” ele disse. Os outros continuavam bebendo e dançando. Então *Wanadi* transformou *Kaweshawa* numa barata e a si próprio em outra barata. Os dois escalaram o monte de carne e ficaram comendo. Um homem veio espantá-las. Então elas voaram para o poste central da casa. Lá em cima, *Wanadi* transformou *Kaweshawa* numa rã, e a si, num pica pau. o *Wanadi tanoro*, o espírito de *Wanadi*. Ele gritou para todos: “Nós estamos indo, eu sou *Wanadi* e ela é *Kaweshawa*!”

Todos pararam de dançar, *Kurunkumo* ficou furioso: “Vamos matá-los”

Com seu bico, o pica pau pegou a rã pela perna. Eles voaram assim, para baixo e para cima, para baixo e para cima, porque a rã pesava. Então, pica pau pousou numa árvore

pijiguo (*Guilielma gasipaes*). Os homens vinham atrás atirando flechas, mas estavam bêbedos e não acertavam. Uma delas tocou o tronco da árvore em que os dois estavam e queimou a madeira. Então a cauda do pica pau se queimou e ficou como é hoje, vermelha. Ele levantou vô novamente, a rã em seu bico, para baixo e para cima, para baixo e para cima. Ele pousou na árvore *pendare* (*Mimusops bidenata*), o leite dela escorreu. Aquilo era remédio. Ele passou o leite em *Kaweshawa* e disse que ele a faria melhor. Levantou vô novamente, os homens vinham atrás. Para baixo e para cima, para baixo e para cima, eles pousaram numa outra árvore, a árvore *marima* (uma árvore de látex). E era remédio, mas eles não tiveram tempo, os homens estavam atirando. Eles levantaram vô, a rã no bico do pica pau, para baixo e para cima, para baixo e para cima, até uma árvore enorme, chamada *Faru hidi*. “Nós a vemos como montanha hoje, mas na verdade, ela é uma árvore”. Eles escalaram até o topo. Eles se transformaram novamente em homem e mulher, eles gostaram. Os homens não podiam chegar até lá. Então resolveram ficar.

Lá de cima, eles não podiam ver mais a terra, eles só viam o lago *Akuena* e nada mais. Então *Wanadi* olhou para sua mulher e viu que ela não tinha melhorado. Ele a matou. Ele fez um jirau e moqueou a mulher. Ela ficou toda enrugada e com os olhos esbugalhados. Ela ficou horrível. Ele a amarrou num cipó de *maure* (*Anthuriun flexuosun*) muito comprido. Ele a pendurou nesse cipó desde o topo de *Faru hidi* sobre Lago *Akuena*. Ele então voltou a casa de *Wade* para destrocá-lo com ele. Devolveu-lhe a pele e agradeceu-lhe a ajuda. Tomou a sua própria pele de volta.

Então, *Wanadi* chamou *Kadiio*, o esquilo. Pediu que ele escalasse a árvore e cortasse o cipó, onde *Kaweshawa* estava pendurada, para que ela caísse sobre o lago *Akuena* e rejuvenescesse e ficasse bonita de novo. O esquilo escalou. Ele tinha bons dentes. Quando ele viu *Kaweshawa* lá em cima amarrada, enrugada e tostada. Ele caiu na gargalhada. “Esta é a mulher de *Wanadi*!” Ele não conseguia parar de rir. Ele perdeu os dentes, só lhe sobraram dois.

Wanadi chamou então o tamanduá, ele escalou. Chegando lá viu *Kaweshawa*, tão feia, e caiu na gargalhada, não conseguia parar de rir. Ele perdeu todos os seus dentes.

Então, *Wanadi* chamou o lagarto *Kasuwaraha*. Ele escalou muito rapidamente, chegou lá cortou o cipó e desceu correndo. *Kaweshawa* caiu no lago. Na queda, o braço dela se quebrou. A mulher e o braço dela caíram no lago *Akuene*. Então saíram de lá, não uma, mas duas *Kaweshawas*, só que uma era menor.

Wanadi agradeceu ao lagarto *Kasuwaraha* e disse que seus inimigos não poderiam alcançá-lo. Ele ficou assim muito veloz. *Wanadi* deu a mulher menor para o lagarto em recompensa, e eles se tornaram cunhados.

Então, *Wanadi* pensou: “Eu posso me casar agora.” Ele terminou a casa de *Kashimakari* e convidou os parentes de sua esposa para viverem lá.

M5-Kawao

Há muito tempo atrás, as pessoas não conheciam o fogo. Eles comiam carne crua.

Uma mulher tinha o fogo, ela o mantinha escondido na barriga. A mulher se chamava *Kawao*. Sempre que ela queria, ela se transformava em sapo. Seu marido se chamava *Manuwa*. Quando ele ia caçar, ele se transformava em jaguar. Ele comia humanos.

Kawao sabia o segredo. Ela cozinhava como nossas mulheres de hoje. Ela grelhava beiju. Ela fervia frutos, ela assava carne. Ela se escondia toda vez que fazia isso. Ela esperava *Manuwa* ir caçar. Quando ela ficava sozinha, ela abria a sua boca e tirava o fogo de seu estômago. Ela cuspiu o fogo sobre a comida. Ela puxava a sua língua e soltava fogo novamente. Quando o marido dela voltava para casa, a comida dele já estava pronta.

Um dia ele perguntou: “Como é que você faz isso?” Ele não sabia.

“Com os raios do sol”, a mulher respondeu. “Eu só coloco a comida sob o sol e isso é tudo.”

“Oh”, disse o jaguar. Ele era muito burro. A mulher dele o enganava.

No dia seguinte em que mataram *Huiio*, a Mãe D’Água, *Kawao* havia encontrado dois ovos de peixes na margem do rio. Eles estavam abandonados na praia.

“Pegue-os”, disse seu marido.

“Está bem”, ela respondeu. Ela levou-os para casa.

Ela queria chocá-los e fazer deles seus filhos. *Manuwa* também os queria criar, mas para comê-los.

Quando ela chegou em casa, ela colocou os ovos perto do centro. Ela os escondeu ali, lá ela soprava seu fogo neles. As rajadas de fogo abriram os ovos. Então os dois peixes nasceram como garotos. O mais velho se chamava *Shikiemona*, o mais novo *Iureke*.

Eles foram dois homens poderosos. Eles cresceram muito rápido logo que nasceram. Eles andaram e falaram prontamente. Eles comeram. Eles já não eram mais

crianças. Eles eram irmãos dos peixes, mas pareciam gente. Eles saíram da *Huehanna*³² como peixes. *Kawao* os encontrou e os adotou como filhos.

“Eu sou a mãe de vocês” ela disse. Ela não lhes contou a verdade sobre a morte da mãe deles.

Eles eram garotos sem modos. Eles estavam sempre correndo, atirando, gritando e brigando. Eles arranjavam terríveis encrencas. Eles faziam perguntas e mais perguntas. Eles eram umas pestes. Eles mudavam de forma toda hora, todo minuto. Eles pregavam peças nas pessoas só para ficarem rindo delas. Primeiro, eles eram meninos, depois peixes, então grilos, então baratas. Eles faziam pouco caso de *Kawao*. Eles não davam atenção ao que ela dizia. Era como se houvesse quatrocentos garotos dentro de casa, ao invés de dois.

Um dia eles foram ao rio.

“Isso não é bom”, pensou *Kawao*, “os peixes podem contar a verdade a eles.” “Está bem”, disse *Kawao*, “de hoje em diante, eu proibirei os meninos de ir ao rio.” Quando eles voltaram em casa, ela disse: “Eu não quero mais que vocês dois fiquem brincando no rio”.

“Está bem, mãe” eles responderam, “Nós não iremos mais.”

Então, eles pediram almoço. *Kawao* mandou-os para fora de casa enquanto ela preparava a comida. “Eu quero ficar sozinha para cozinhar.”

“Está bem” eles disseram, mas ficaram lá, no mesmo lugar. Então, eles disseram: “conte-nos como é que você faz isso.

“Com os raios do sol”, ela respondeu.

“Não, isso não pode ser feito assim com os raios do sol”, eles disseram. “Não dá, conte-nos a verdade agora.”

A mulher ficou furiosa. Ela os empurrou para fora de casa. “Agora vocês serão punidos, eu não darei mais comida a vocês”, ela disse.

Eles passaram pela outra porta “dê-nos beiju, conte-nos como é que você faz isso.” Eles ficavam pedindo.

Kawao deu neles uma surra.

Quando eles foram embora, eles pularam na água dizendo: “Está bem, nós não voltaremos mais.”

Eles foram para baixo das correntezas, nadando como peixes. No fundo do rio, eles chegaram a uma casa enorme. Eles chamaram. Ninguém respondeu.

³² Uma espécie de ovo que *Wanadi* trouxe do Céu, num outro mito, relatado no *Watunna*. A *huehana* era como uma rocha muito dura, tinha crostas como uma concha. Ela estava cheia das criaturas não nascidas de *Wanadi*. Lá dentro, esses humanos, cantavam, tocavam e dançavam. Eles faziam barulho. Ninguém podia vê-los, apenas escutá-los. Eles pareciam abelhas numa colmeia.

“Esta casa está vazia”, eles disseram. Então eles entraram. “Bonita casa” disse o mais velho. “Sinto como se eu fosse daqui”, respondeu o outro. Eles encontraram duas redes. Eles foram dormir nelas. Quando dormiram, eles sonharam. Eles viram *Huiio* no sonho. Então a Cobra Grande disse: “Essa é a minha casa, a casa de vocês. *Wanadi* é o pai de vocês. Todos os outros mentiram para vocês. Aquela casa onde vocês moram não é de vocês. O sapo não é a mãe de vocês. Eles me mataram e me comeram depois. Eu vivo em *Kahuña* agora. Eu só posso falar com vocês em sonho. Tenham cuidado com o jaguar, ele quer comê-los. É melhor que vocês o matem antes.”

Foi assim que os gêmeos sonharam quando dormiram na rede embaixo do rio, na casa de *Huiio*, a mãe deles.

Quando acordaram, eles encontraram uma cabaça cheia de jenipapo. Eles apanharam a cabaça e então sonharam novamente.

“Essa é minha cabaça, meu jenipapo, para pintar meu corpo, se vocês o jogarem, a água do rio irá correr para todos os lados. A água cobrirá toda a terra. Então vocês afogarão as pessoas. As pessoas que me mataram são muitas. Todos vieram. Não faltou ninguém. Todos eles me comeram.”

Os meninos acordaram de novo. “Está bem, nós vamos vingar a sua morte, nós inundaremos a terra inteira. Um dia, nós voltaremos aqui para buscar a cabaça.”

Então eles esconderam a cabaça e saíram nadando. “Vamos voltar a casa do sapo e do jaguar. Eles não são nossos pais. Eles nos enganaram. Nós iremos puni-los pela morte de nossa mãe.”

Então eles chegaram até a pedra. Eles chegaram lá e ficaram como garotos novamente. Atrás da pedra, havia uma grande árvore, nessa árvore, havia um ninho de *cauda amarela* pendurado na galha. Tinha muitos pássaros, indo e vindo.

Então, os garotos foram espiar o ninho *Konoto*, o pai dos *cauda amarela* estava colocando justamente sua cabeça na abertura do ninho.

“Estamos aqui” disse *Iureke*, “você vive aqui no rio? Conte-nos como *Huiio*, a mãe dos peixes foi morta.”

Konoto respondeu: “*Tiwa, tiwa, tiwa.*” Era assim que ele cantava. É desse jeito que ele ainda canta hoje.

“O que você disse?”, perguntou *Iureke*. “*Tiwa, tiwa*”, ele respondeu novamente.

“Eu compreendo”, disse *Shikiemona*, “ele está dizendo: *tiwa, tiwa*, atirando, atirando.”

Foi assim que os garotos ficaram sabendo como a mãe deles tinha sido morta. Então quando eles voltaram a casa de *Kawao*, eles não entraram, eles ficaram atrás da porta ouvindo.

“Eles voltaram ao rio” disse *Kawao*, “eles não me obedecem, eles só me perturbam com as suas perguntas.”

“Eles estão grandes agora”, respondeu *Manuwa*. “Se eles descobrirem a verdade, nos matarão. Se eles voltarem, corte a cabeça deles com a tesoura.”

“Como é que eu posso fazer isso? Eu os criei. Eles são meus filhos agora.” O sapo respondeu.

“Eu vou lá fora procurar *mediku* para temperá-los. Será uma bela temporada. Terei carne prontamente. Eu voltarei breve com o *mediku*. Eu estou faminto”, disse o jaguar e saiu para procurar a cinza para salgar a sopa de garotos.

“Está bem” disse *Kawao*.

Então os meninos entraram pela porta. “Nós estamos aqui”, eles disseram “estávamos nadando, estamos famintos. Onde está nosso almoço?”

“Não há comida”, respondeu *Kawao*.

“Nós estamos com muita fome, dê-nos beiju. Conte-nos como e que você faz isso.

“Não. Vocês não escutam?” disse sapo. Ela os empurrou novamente para fora de casa.

“Está bem”, eles disseram.

Então os meninos saíram e armaram um plano. “O que nós vamos fazer?” perguntou um deles. “Nos descobriremos o segredo do sapo”, disse o outro. “Nós ficaremos aqui fora, nós não queremos ser cozidos numa sopa”.

“Isso mesmo”, respondeu *Iureke* “vamos voltar lá e perguntar a ela sobre o almoço. Ela irá nos jogar para fora, mas eu me esconderei dentro da casa. Você vai para fora e apronta uma barulhada como se fôssemos nós dois brincando juntos. Eu ficarei escondido no teto, vigiando. Assim nós descobriremos o segredo dela.”

Eles entraram e perguntaram por beiju. *Kawao* jogou-os para fora. Apenas *Shikiemona* saiu. *Iureke* escondeu-se no teto Ele ficou lá para descobrir o segredo do sapo. Ele arrancou um de seus olhos e o pregou atrás de seu pescoço para poder enxergar pelas costas. *Kawao* ouviu um barulho. *Shikiemona* estava lá fora fazendo algazarra parecia que os dois estavam juntos brincando, mas era só um deles.

“Bem, eles se foram” *Kawao* pensou. “Agora que eles estão longe, posso fazer o beiju. É melhor andar depressa antes que eles voltem para me amolar.”

Então ela foi pegar sua panela. Ela viu os reflexos de *Iureke*. Ela virou sua cabeça e o viu lá em cima.

“O que você está fazendo aí? Você não foi brincar com o seu irmão? Desça já. Eu quero ficar sozinha para cozinhar.”

“Eu não posso”, respondeu *Iureke*, “eu perdi meu olho, eu não consigo enxergar direito. Eu não vou ver você, eu vou virar a cara para o outro lado.”

“Então vire-se”, disse *Kawao*, “eu não quero você me assistindo.”

“Está bem” respondeu o garoto e virou a cabeça para o outro lado. “Eu não vejo nada agora, pode cozinhar a vontade. Nós estamos famintos”.

Ele podia ver tudo com seu olho grudado no pescoço. Foi assim que ele a enganou. Ela abriu sua boca. Ela soprou fogo na panela. Ficou tudo enfumaçado. O olho de trás de *Iureke* ficou embaçado. Ele não podia mais ver.

Então, *Shikiemona* chegou até a porta e disse: “Eu quero entrar, eu estou com fome.”

A comida já estava pronta. *Kawao* lambeu o fogo e o escondeu no seu estômago outra vez.

“Entre”, ela disse a *Shikiemona*. “Desça” disse a *Iureke*.

O garoto pegou o olho cego atrás de seu pescoço e colocou no rosto outra vez. Na hora em que o olho voltou ao lugar próprio, *Iureke* voltou a enxergar com ele. Ele viu o beiju grelhado, pronto para comer.

Então eles perguntaram: “Como você faz essa comida? Dê-nos uma prova.”

Kawao começou a bater neles. Ela queria comer sozinha, em paz. Então ela comeu sem dar nada a eles.

Shikiemona cochichou com o seu irmão: “o que aconteceu?”

“Eu vi a coisa”, respondeu *Iureke*. “Brilha como o sol. É lindo, deslumbrante”.

“Vamos roubá-lo”, eles disseram “Vamos tomá-lo dela”

Então a mulher veio trazendo a tesoura: “Os cabelos de vocês estão muito compridos. Venham aqui que eu vou cortá-los.”

“Está bem, mãe”, eles responderam e vieram tranquilamente. Eles não falaram nada. Eles estavam muito quietos.

Kawao não queria cortar o cabelo deles. Ela queria cortar-lhes a cabeça. Ela começou cortando o cabelo. No princípio ela ficou triste, sua mão tremia. Então ela pensou: “Meu marido me falou, ele voltará breve. Ele estará faminto. Ele me pedirá comida.”

Então, ela passou a tesoura em volta do pescoço de *Shikiemona*. *Iureke* saltou sobre ela. Ele agarrou a tesoura. Então os dois começaram a chutá-la e cortá-la com a tesoura. Eles espremeram o estômago dela. Eles abriram a boca dela. Os dois gritaram: “Espirra isso para fora! Dê-nos a coisa que você tem no estômago.”

Kawao começou a tossir e cuspir. Ela estava sufocando. Então, o fogo alcançou a garganta dela ele ficou agarrado lá. Os meninos espremeram e nada.

“Cuspa fora!” eles berraram.

Então, *Shikiemona* partiu a boca do sapo. O fogo jorrou para fora. Ele queimou as costas do sapo. O fogo se espalhou no chão. *Iureke* saltou e apanhou o fogo.

“Você cuspiu o fogo!”, eles gritaram. “Você o jogou fora!”

Por causa disso os sapos de hoje, os filhos de *Kawao*, todos são enrugados nas costas e têm a boca grande. Eles têm um torrão na garganta que fica subindo e descendo.

A cabeça de *Kawao* ficou partida pelo corte que fizeram na boca dela. Os meninos deram um pequeno empurrão e a cabeça caiu. Foi assim que o sapo morreu.

“ ‘Corte a cabeça deles com a tesoura’ foi o que *Manuwa* disse. Nós apenas fizemos o que ele mandou”, disseram os meninos e caíram na gargalhada. “ ‘Bela temporada, terei carne prontamente’ Então, nós só fizemos o que ordenou *Manuwa*” e caíram na gargalhada.

Eles cortaram o corpo do sapo Eles atearam o fogo debaixo da panela. Eles apanharam a cabeça e a colocaram no fundo, os outros pedaços no alto da panela. Então, eles encheram de pimenta. As bolhas se formaram enquanto os meninos cozinhavam a carne.

Eles começaram a ouvir passos como se *Manuwa* estivesse se aproximando. Eles se apressaram. Eles esconderam o fogo. Eles procuraram em volta um bom esconderijo. “Aqui? Ali?”

“Não, lá!”

Havia duas árvores atrás da casa. *Wishu* é o nome de uma delas, *Kumnuatte*, o da outra. Então eles esconderam o fogo atrás dessas árvores. *Iureke* escondeu metade atrás de *Wishu*. *Shikiemona* escondeu a outra metade atrás de *Kumnuatte*. Nós sempre nos lembramos disso quando fazemos um fogo novo. Nós pegamos *Wishu* e *Kumnuatte* e esfregamos uma contra a outra. Assim o fogo salta. Ele brilha aqueles meninos guardaram o fogo para nós. No começo, eles esconderam o fogo atrás dessas árvores. Por isso, as pessoas hoje comem bem. É só.

M6- Manuwa

“Eu sinto o cheiro de uma boa sopa”, disse *Manuwa*. Ele estava trazendo o *mediku*. Quando ele entrava em casa, o jaguar se transformava em gente. Então os garotos se transformaram em grilos. Eles se esconderam ali no meio da casa. Eles ficaram esperando e cantando como grilos.

A panela borbulhava. *Manuwa* cheirou; “Hum, está pronta!” ele pensou. “Vou colocar uma mão cheia de *mediku* nessa panela. Eu estou faminto”, ele disse.

Então ele procurou sua mulher, ele chamou por ela. Chamou novamente. Nada. “Ela não está”, ele pensou. “Está bem, eu vou comer esses garotos”.

Ele puxou um pedaço, e mais outro, e mais outro. Ele comeu. “Delicioso!” ele disse. “Esses garotos são deliciosos!”

Os meninos saíram do lugar em que estavam escondidos e se transformaram em baratas. Eles correram e escalaram as pernas do homem. Uma barata em cada perna.

O homem praguejou e estapeou suas pernas. Ele lançou as baratas longe. Então elas tornaram a escalar as costas do homem e chegaram até as orelhas, uma barata em cada orelha. Ele berrou. Ele jogou as baratas longe. Elas voltaram novamente, subiram pelas costas e alcançaram os olhos, uma barata em cada olho. Ele deu uma baforada, elas desceram pelo nariz. Eles espirrou. Ele queria esmagá-las. Então, elas se transformaram em grilos. Elas deram um salto só e alcançaram o centro da casa novamente.

“Está bem”, o homem pensou. “Elas se foram. Já posso comer sossegado.”

A comida estava toda pronta. Ele pegou o último pedaço. Era a cabeça de sua mulher.

Ele deu um berro quando viu aquela cabeça. Toda a casa tremeu. Ele ficou maluco quando percebeu o truque dos meninos.

Então ele sentiu uma coceira. Ele sacudiu as pernas. As duas baratas estavam subindo. Ele tentou esmagá-las. Elas escaparam. Então correram para o poste central. Elas se esconderam no teto.

Então, o homem acorrou-se. Ficou olhando para o teto e esperando. “Elas descerão”, ele disse. Ele foi pegar seu bastão e se acomodou novamente em seu posto. Ele só ficou lá, vigiando e vigiando. Então, ele ficou com sono. Ele cochilou. As duas baratas aproveitaram para descer. Elas se transformaram em meninos. Eles pegaram o bastão do homem e saíram correndo.

O homem começou a sonhar. “Eles mataram minha mulher. Eles roubaram meu bastão e agora estão correndo na floresta. Eu vou encontrá-los.”

Ele acordou e correu para fora de casa. Ele foi como um jaguar, caçá-los. Eles estavam longe. Ele encontrou no caminho uma palmeira *Wasai*. Ela estava cheia de frutos. O jaguar olhou para cima e viu os garotos no alto da árvore. Eles estavam comendo os frutos e rindo.

“Você está aí”, eles disseram quando viram o jaguar.

“Aqui estou eu,” ele respondeu. “O que vocês estão fazendo aí em cima?”

“Só comendo. Deliciosa comida. Você quer alguma?”

“Sim, eu quero!”

“Está bem, nós lhe mandaremos alguma.” Eles cortaram um galho que estava bem acima da cabeça do jaguar.

“Abra sua boca”, eles gritaram.

Eles soltaram o galho. Ele caiu direto em cima dele. O jaguar não comeu nada, ele ficou esmagado com suas pernas abertas.

Os garotos caíram na gargalhada. Eles saíram correndo rapidamente.

Manuwa não estava morto. Ele puxou um novo jaguar de seu corpo. Assim ele foi caçar os garotos novamente. Aquele *Manuwa* era poderoso. Os garotos não podiam matá-lo.

Então, ele os encontrou de novo, em cima de uma árvore uma vez mais. Ele se sentou no pé da árvore.

“E agora, o que é que vocês estão fazendo?” Ele perguntou.

“Comendo mel,” eles responderam

“Mel delicioso. Você quer algum?”

“Sim, eu quero!”

“Aí vai. Abra seus braços e sua boca.”

Aquele jaguar era estúpido. Eles o enganaram. Eles apanharam a colméia inteira. Eles não estavam comendo. Era mel quente. Não era doce. Ele era como fogo. Eles lançaram a colméia lá de cima. Ele a abocanhcou. Ele ficou engasgado. Ele se sufocou. Ele caiu no chão.

“Está morto,” eles disseram gargalhando.

Então os garotos partiram rindo e brincando, procurar mais comida.

O jaguar ficou louco. “Então eles me pegaram. Eu vou comê-los. Na verdade, ele não foi muito longe porque encontrou o caminho de *Waiamo*, o jabuti.

Agora vou contar como o jabuti enganou aquele jaguar.

Waiamo estava fora, caçando. Ele estava atrás de uma enorme anta. Ela estava sozinha. Ele saltou sobre ela. Ele deu nela uma mordida. Ele mordeu o pênis dela. Ele não podia soltar. A anta disparou a correr gritando: “Solte-me, solte-me! Eu estou morrendo!” Ela continuou correndo e então caiu morta. *Waiamo* tentou soltar-se dela, mas ele não podia.

Ele estava assim, pendurado no pênis da anta morta, quando o jaguar chegou. Ele disse: “ajude-me, corte o pênis dela, eu não consigo desprender-me dele.”

“Está bem”, disse o jaguar e cortou o pênis da anta.

Então *Waiamo* disse: “Veja essa grande anta. Eu a matei.”

“Bom”, disse *Manuwa*, “eu vou comê-la.”

“O que?” o outro respondeu, “*Nós* vamos comê-la.”

“Não. Eu vou comê-la”, disse o jaguar dando um chute no jabuti e lançando-o para trás. O jabuti mexia os pés. Nada. Ele não conseguia aprumar-se.

“Me endireite”, ele disse. “Eu estou caído de costas. Dê-me um outro chute.”

“Primeiro eu vou comer esta anta”, disse o jaguar. “Depois eu lhe ponho de pé.” Ele deu uma mordida na anta.

Waiamo pensou: “como é que eu vou fazer?”

“Anta deliciosa”, disse *Manuwa* enquanto comia.

Waiamo só estava pensando e balançando os pés. Então ele disse: “Eu não como isso sem pimenta.”

“O que você disse?”

“É uma pena comer isto assim. Fica muito melhor com pimenta. Comer sem pimenta é terrível.”

“Cale-se. Eu não tenho pimentas”, disse o jaguar. E ele continuou a comer.

“Eu tenho uma bela roça de pimentas”, disse o jabuti.

“Verdade? Onde é que ela fica?”

“Logo ali,” ele respondeu apontando com os pés.

“Vá apanhar alguma.”

“Eu não posso, eu estou caído de costas.”

O jaguar parou de comer. Então ele disse: “Anta sem pimenta é terrível.”

Então ele deu um chute no jabuti e o colocou de pé.

“Vá buscar a pimenta. Corra!”

“Eu não sei correr”, ele respondeu. “*Nós*, jabutis, não sabemos fazer isso.”

Ele ficou em silêncio. Então ele disse: “você sabe como assar?”

“Não,” respondeu *Manuwa*.

“Está bem, eu sei. Aquele é o caminho da minha roça de pimentas. Eu vou seguir por ele para trazer as pimentas. Espere por mim. Então, quando eu voltar, nós faremos um jirau para assar a carne.”

O Jaguar esperou. O jabuti veio com a pimenta. Ele fez um jirau. Ele fez um molho quente de pimenta e colocou-o numa cabaça. Então, ele jogou tudo na cara do jaguar. A pimenta queimou os olhos dele. Então o jabuti escondeu a carne num buraco.

“Onde está você?” gritava o jaguar.

“Aqui, no buraco”, o outro respondeu.

“Eu não posso ver. Eu não posso ver nada.”

“Aqui, no buraco.”

“O jaguar estava louco. Ele tentou enfiar seus pés no buraco. Nada. O buraco era muito apertado. Ele não podia sentir nada lá dentro.

Os pés dele eram muito grandes, ele não conseguia colocá-los no buraco. Então o jaguar encontrou um cipó e enfiou-o dentro do buraco. Nada. O cipó era muito curto. Ele encontrou outro. Nada. Então outro. Nada. Então, ele foi cortar um cipó realmente grande. Ele o puxou e enfiou dentro.

“Agora eu vou pegar você aí dentro desse buraco.”

“O que eu vou fazer agora?” pensou o jabuti. Então, ele disse: “Está bem, eu vou rolar essa carne para fora do buraco.”

O jaguar estava enfiando o cipó dentro. Ele estava rolando a carne para fora. O buraco engoliu todo o cipó.

“Está bem,” disse o jaguar, “Esse buraco é muito fundo eu não posso alcançar a carne.”

Ele esqueceu-se da carne. Ele foi procurar os meninos outra vez.

Quando ele estava partindo, o jabuti deu uma gargalhada. Então ele se transformou num garoto e chamou seu irmão. Quando *Iureke* chamou seu irmão, *Shikiemona* veio.

“O que aconteceu?” ele perguntou.

Ele lhe contou tudo e os dois caíram na gargalhada.

Está bem, agora deixe-me contar como o jaguar perdeu seus olhos. Ele era estúpido. Aqueles meninos sempre lhe pregavam peças.

Quando ele foi procurá-los, eles estavam numa outra trilha. Então, uma lua se passou e outra e outra e outra.

Então aqueles meninos foram a *Sakua tahu*. Uma pequena ilha no Orinoco, perto de *Satabapo*. Eles estavam sentados e brincando com seus olhos. Eles estavam sentados um em frente ao outro jogando os olhos para lá e para cá.

“Agarre!” disse um. E lançava o olho ao seu irmão.

“Agarre!” e o outro arremessava o olho de volta.

O jaguar emergiu da água. Ele se alegrou quando encontrou os meninos. “Aqui estão eles !” ele disse. “Eles não poderão me escapar nessa pequena ilha.”

“O que é isso?” ele perguntou.

Nós estamos refrescando nossos olhos,” eles disseram. “Nós estamos apenas brincando.”

“Porquê vocês estão jogando seus olhos? ” ele perguntou.

“Para ver melhor”, eles responderam. “Refrescar os olhos faz bem para eles.”

Iureke tirou um de seus olhos de sua cabeça e o lançou a *Shikiemona*. Então, ele agarrou o olho de seu irmão. Ele o enfiou em sua cabeça. Então, tirou o outro olho e lançou. *Shikiemona* fez a mesma coisa. Dois olhos voavam e dois olhos ficavam um em cada cabeça. Era assim que os meninos trocavam seus olhos.

“Está bem”, disse o jaguar” eu quero fazer isto. Eu também quero ver melhor.”

“Os nossos estão secos e limpos agora. Quando nós os tiramos, eles estavam cobertos de sonhos.”

“Eu sonhei esta última noite” disse o jaguar. “Eu vou lavar meus olhos.”

“Está bem, nós lavaremos seus olhos para você. Jogue-os para nós.”

O jaguar retirou ambos os olhos e os lançou para os meninos.

“Eles já estão prontos?” ele perguntou. “Eu quero meus olhos.”

“Eles estão realmente sujos”, eles disseram. “Eles estão cobertos de sonhos. Agüente mais um pouco.”

“Está bem, já é o suficiente!” disse o jaguar. “Devolvam meus olhos.”

Os meninos riam e lançavam os olhos dele.

“Está bem, nós os devolveremos para você,” eles riam. “Aqui, agarre.”

“Não, por favor!” disse o jaguar.

“Está bem, nós os colocaremos sobre uma pedra para secar. Eles estão brilhando... Lindos. Eles ficaram realmente limpos. Você será capaz de ver longe quando for caçar.”

Wadakame, o caranguejo veio.

“Dê uma revirada naqueles olhos”, os meninos disseram ao caranguejo. “Eles estão secando só de um lado.”

Wadakame empurrou os olhos. Eles começaram a rolar. “Plump!” disseram os olhos quando caíram na água.

“Eles caíram!” O jaguar berrou, querendo chorar. Mas ele não podia chorar. Eles não tinha olhos. Ele enfiou suas patas na água tentando encontrar seus olhos. Ele pisou direto na cabeça de *Wadakame* e partiu seu crânio.

Hoje os caranguejos têm o crânio partido.

“Vamos pesca-los,” disseram os meninos. E eles pularam na água como dois peixes. Eles não voltaram. *Manuwa* estava indo embora de *Sokoa tahu* sozinho. Ele não podia chorar ele apenas seguiu.

A cutia veio.

“Aqui estou,” ele disse.

“Quem é você ?” ele perguntou. “Eu não posso ver. Eu não enxergo nada.”

“Sou eu, a cotia. Você não quer me comer?”

Como eu posso comer você? Eu preciso da sua ajuda. Dois *Odoshankomo* lançaram meus olhos longe. Eles me pregaram uma peça. Meus olhos caíram no rio.”

A cotia olhou o jaguar. Ele estava tão delicado. Quando o jaguar tinha seus olhos, ele era sempre raivoso, ele nunca fez nada além de caçar a família da cotia.

A cotia estava rindo. Ela não estava com medo.

Então a cotia rondou por ali e disse: “Aqui estão seus olhos.” E soltou um terrível peido na cara do jaguar. E foi embora.

Manuwa sentou-se ali sozinho, pensando.

Então *Karakaradi*, o urubu rei, veio. Ele estava magro. Ele não tinha comida.

“Aqui estou eu.” Disse *Karakaradi*.

“Quem é você?” perguntou *Manuwa*. “Eu não posso ver, eu não tenho olhos.”

“Sou eu, o urubu. Eu vim ver o que está acontecendo com você. Por que você não está caçando. Eu não tenho encontrado carcaça alguma.”

Karakaradi sempre comia os restos da comida de *Manuwa*. O jaguar não podia ver e nem mover-se. Então *Karakaradi* aproximou-se.

“Eu vou achar uns olhos para você”, ele disse. Ele deu uma volta e encontrou lindos olhos. Ele tentou empurra-los para dentro das órbitas do jaguar. Eles não cabiam na cabeça do jaguar. Eles eram muito grandes. Finalmente eles entraram.

Então hoje o jaguar tem enormes olhos brilhantes. Os jaguares são bons caçadores.

O jaguar pulou na água e afundou. Ele estava feliz. Ele matou um veado e comeu. Ele deixou sua carcaça e seus ossos. Foi assim que ele pagou a *Karakaradi* pelos seus

novos olhos. Ele encontrou a cotia. Ele a matou. Foi assim que a cotia pagou pelo seu terrível peido.

“Está bem,” ele disse. “Agora eu vou encontrar aqueles garotos.”

Eles estavam balançando num cipó. O cipó estava preso numa enorme árvore. Eles pendiam até o fim e voltavam.

“O que é isto?” ele perguntou assim que ele chegou com seus novos olhos. Ele veio comê-los, mas primeiro ele queria saber que brincadeira era aquela.

“*Uauianatoho*” ele disseram. “É só uma brincadeira.”

“Por quê vocês estão balançando?” ele perguntou.

“Para ficarmos mais fortes. Para termos poder. Nós percorremos todo o caminho, alcançamos uma sabedoria e voltamos com ela.

“Eu estou realmente cansado,” disse o jaguar. Eu quero alguma sabedoria. Eu preciso de algum poder.”

“Está bem”, eles disseram. “Nós podemos ajudar, se você quiser.”

Eles desceram do cipó. Eles amarraram *Manuwa* nele. Então eles começaram a empurrar. Ele balançou alto e voltou. Ele gostou.

“Novos ares” eles disseram ao jaguar. “Você está alcançando novo poder!”

“Mais,” disse *Manuwa*.

Eles empurraram mais alto. Ele foi muito alto. Então ele voltou.

“Você esta voando!” eles disseram. Você voltará com muita sabedoria das nuvens.”

“Ótimo!” ele disse. “Mais!”

“Está bem,” eles disseram. “Então nós enviaremos você ao *Akuena*. Você voltará novo em folha como um recém nascido.

Eles o empurraram com muita força. Então ele resvalou na palmeira. Eles cortaram o cipó. Ele apenas continuou voando. Ele não voltou. Primeiro eles lançaram só os olhos do jaguar. Agora eles o lançaram inteiro.

Manuwa estava voando. Ele estava voando através das nuvens. As pessoas o viram e gritaram: “ Lá está um jaguar que voa. Ele deve ser um poderoso *huhai* (xamã)!”

Manuwa pensou: “eu sou um *huhai*. Eu estou voando com o meu corpo. Eu estarei em *Kahuña* brevemente. Ele via aquelas pessoas, os rios, as árvores. Eles eram minúsculos. Ele olhava e ria. Ele voava sobre o *Kunukunuma*, o *Antawari* e o Orinoco. Ele viu as aldeias todas em volta. Então ele viu rios estranhos, novas aldeias. “Este deve ser o fim da Terra,” ele pensou. Eu estou entrando em *Kahuña* agora.”

Então as pessoas começaram a ficar maiores. Os rios começaram a crescer. As árvores estavam encostando o topo nele. Elas o alcançaram.

"Eu estou caindo!" ele berrou.

Ele tinha percorrido um longo caminho até ali. Quando ele caiu, ele quebrou todos os ossos. Ele permaneceu lá, parado, recobrando-se. Ele jamais encontrou seu caminho de volta. Os meninos nunca mais o viram novamente.

M7- Kuchi

Aquele povo antigo era muito pobre. Eles não tinham comida. Não havia árvores na Terra. Eles não tinham roças. Eles só comiam seco e nada mais. Não havia água. Era muito diferente no início. *Yamankave*, a mestra da Mandioca, trazia a comida. Ela vivia na parte alta do céu. Ela sempre enviava seu *damodede* com cestos cheios de mandioca para as pessoas.

"De onde você vem?" perguntavam. "De muito longe", ela respondia. Deixava a mandioca e partia.

Iyako, a formiga vinte e quatro costumava descer toda hora à Terra. Ela vinha trazendo água. "De onde você vem?" perguntavam. E ela não respondia. Ela só dava a eles sua água e tomava seu caminho.

Então *Odosha* veio. Quando ele veio, arruinou tudo. Ele trouxe a maldade e a doença. Então aquela que trazia a mandioca não voltou mais. Nem aquele que trazia água. A fome e a sede chegaram.

Um dia um homem disse: "Eu conheço o caminho da formiga. Eu vou encontrar a água".

Aquele homem se chamava *Dariche*. Ele se tornou um duende. Ele voou. Ele subiu alto e alto até as nuvens. Ele ficou muito pequeno e desapareceu. Então a água veio. Dizem que ele foi a *Akenaña*, no alto céu e roubou a água do lago *Akuena*. Ele a levou para o Cassiquiare. Ele fez um grande açude lá. Eles chamam isso de Velha Água. Antes disso, não havia água na Terra. O Orinoco e o Ventuari nem existiam ainda. Não havia rios.

Então havia somente aquela água do Cassiquiare, muito longe. Ela não corria. Ela ficava sempre parada no mesmo lugar. *Dariche* trouxe a Velha Água. As pessoas foram ver. Eles tiveram de caminhar e caminhar. Aí, eles ficaram muito cansados. Eles não encontravam nada só sentiam o cheiro do velho pântano.

Então um outro homem disse: "Eu conheço o caminho da mandioca". Eu irei procurá-la.

Ele sabia. Ele era sábio. Uma vez ele sonhou que tinha ido à casa de *Iamankave* no alto Céu.

Aquele homem se transformou em *Kuchi*, o *kinkaju*³³. Então ele foi ao Céu. Ele deixou seu corpo na Terra para os *kinkajus* de hoje. Ele foi o primeiro, o avô de todos eles. Aquele homem foi ao céu, escalando, escalando. Ele ficou muito pequeno, você nem podia mais vê-lo. Ele chegou à casa de *Iamankave*, no mais alto Céu. Ele viu uma enorme *canawa* (tubo de árvore escavada, onde se armazena e se serve a bebida de mandioca) cheio de mandioca, pendurada no caminho da porta. Perto da casa, na roça, ele viu uma enorme árvore cheia de comida, rodeada por uma cerca. Era a roça de *Iamankave*. *Kuchi* se escondeu e ela não o pode ver.

Um menino chamado *Wedama* saiu da casa. Ele era filho de *Iamankave* e amigo de *Kuchi*.

"Você está aqui. Vamos nos esconder. Venha comigo". Disse o menino.

Ele se transformou num *swallow*³⁴. Ele voou, atravessando a cerca, até o alto dos galhos. *Kuchi* saltou a cerca e escalou o tronco. Na árvore, havia todo tipo de fruto. Aquela era a Mãe da mandioca. Cada um de seus braços estava cheio de um tipo de comida.

Quando eles comiam os frutos, eles acertaram um ninho de vespas. As vespas tinham um ninho ali na árvore. Elas vigiavam. Elas começaram a voar em volta, gritando: "Há alguém aqui! Há um ladrão de comida!"

Aí, a Mestra da Mandioca ficou sabendo. Ela veio correndo ver o que estava acontecendo.

Ela chegou. A andorinha se escondeu e o quati correu. Enquanto ele corria, ele escondeu um pedaço de galho da árvore embaixo de seu focinho. Ele continuou correndo, mas ele não pode ir embora. A Mestra da Mandioca o pegou. Ela o escalpelou. Ela o pendurou pelado na cerca.

"Eu morrerei", pensou *Kuchi*. Ele tinha uma irmã poderosa que vivia no céu. Ela chamou por ela, chamou pedindo ajuda. Então ela chegou. O nome dela era *Iumakawa*.

³³ Segundo o *Watunna*, uma espécie de quati. Segundo dicionário Hoaiss: *Nasua nasua*, espécie com um focinho longo e cauda anelada, vive nas árvores e tem olhos enormes. Sua longa cauda é usada para pendurar-se no galhos durante a noite).

³⁴ *Swallow*, um pequeno pássaro que tem longas asas e uma cauda forquilhada que serve para abater insetos. Parece ser a andorinha.

Quando ela chegou, ela disse: "Você roubou a comida. É por isso que agora você está aí pendurado e sem sua pele. Foi o que você mereceu."

"Nós estamos famintos na Terra. Foi por isso que eu roubei a comida. Ajude-me ou eu vou morrer aqui sem minha pele", disse *Kuchi*.

A irmã o ajudou. Ela pediu à Mestra da Mandioca que o perdoasse.

Primeiro a Mestra respondeu: "ele roubou comida, essa é a punição". Depois, ela disse: "está bem, eu o perdooarei". Então ela devolveu a pele dele a *Iumakawa*. Então ele saltou nela e saiu correndo. Ele voltou à Terra. Ele tinha uma muda da árvore guardada em seu focinho. Quando ele voltou, ele estava com sua forma de homem. Ele sentou-se em seu banco de xamã. Ele não falou, e nem fez mais nada, só ficou pensando. Ele esperou anoitecer. Quando a noite veio, ele sacou a muda sob o seu nariz e a plantou.

Ele plantou longe, em *Dodoima* (no Monte Roraima). Durante a noite a mandioca começou a brotar. Não dava para ver. Quando amanheceu, ela já estava lá como uma grande árvore, cheia de galhos repletos de frutas variadas. "Está feito", disse *Kuchi*. Ele comeu. Ele estava muito feliz, quando ele veio. Assim foi que começou nossa comida, lá no em *Dodoima*, quando as pessoas padeciam de fome.

Dodoima foi a primeira árvore. Hoje você a vê como uma enorme montanha. Muitos frutos selvagens crescem lá. Ninguém os plantou. Eles existem lá como um lembrança do início.

Kamaso ouviu falar sobre a árvore. Aquele homem vivia em *Kamaso wochi* (nas savanas) "Bom", pensou ele. "*Kuchi* plantou comida em *Dodoima*. Mas é tão longe. As pessoas estão com fome e não têm nada para comer."

Kamaso enviou um mensageiro até *Dodoima*. Era uma mulher chamada *Edenawadi*. Ela caminhou em direção ao Leste. Quando ela chegou, ela falou com *Kuchi*, ela pediu uma muda da planta. "Está bem", disse *Kuchi*. E ele lhe deu uma muda.

Então *Edenawadi* retomou em direção ao por do sol. No caminho, anoiteceu. A noite a encontrou num lugar chamado *Uaiante*. Quando ela chegou nesse lugar, ela sentou-se. Ela então plantou a muda. Ela sonhou com a árvore, ela tinha diferentes frutos. Quando amanheceu, lá estava a planta, só mesmo a muda. Apenas umas três folhinhas de mandioca e nada mais. Ela não cresceu como uma árvore. Ela não tinha diferentes frutos. O solo não era bom.

Edenawadi, cortou um pedaço de muda. Ela continuou a caminhar em direção ao crepúsculo. A noite veio. Ela plantou a muda em *Kuntinama*. Nada. A próxima noite, ela fez o mesmo em *Arahame*. Nada. Então ela foi para sua casa em *Kamaso wochi*. Ela deu a

muda para *Kamaso*. Muitas pessoas vieram ver. Eles estavam contentes: "nossa comida chegou!" disseram. *Kamaso* plantou a muda durante a noite. Quando amanheceu, lá estava apenas a muda novamente. Não havia frutos. "Este solo não é bom", disse ele. Todos eles foram embora, tristes como antes, procurando por alguma comida seca.

Havia *Madunawe*. Ela era uma mulher também. Ela vivia na casa de *Wade* em *Truma achaka*. Ela era como um parente de *Wade*. Ela trouxe as notícias. *Wade* ficou feliz: "*Kuchi*, mandioca, *Dodoima*, *Kamaso*, *Edenawadi*", *Wade* chamou a mulher *Madunawe*.

"Nós temos um bom solo aqui" ele disse. "Vamos pedir uma muda"

"Bom", respondeu a mulher. "Nós a plantaremos".

Então a noite veio e a mulher plantou a muda na terra preta. Todas as qualidades de plantas floresceram, árvores, palmeiras, cipós, todo o verde que há na Terra hoje em dia nasceu naquela noite, quando a mulher plantou a muda.

Quando amanheceu, as árvores estavam enormes. Eles a chamaram de *Marahuaka*. Os galhos, as folhas e os frutos da *Marahuaka* cobriram tudo, cobriram a Terra inteira. Aquilo era como um telhado. Cada braço dela estava carregado de frutos cada um deles dava noutro braço e noutro e cada um tinha um tipo de comida.. Todos eram da mandioca. Todos os frutos, e plantas que conhecemos hoje começaram ali. Havia apenas uma árvore com vários galhos. Ela não parava de crescer. Cada vez mais, cada vez com novos frutos.

As pessoas vieram ver *Marahuaka*. Quando elas chegaram elas estavam famintas. Estavam doentes e magras. Então elas gritaram: "*Marahuaka*! Nossa comida chegou!"

Alguns riam. Outros choravam a medida que a árvore ia crescendo e crescendo e se afastando do solo em direção ao céu. Não havia mais nada. Não havia mais comida, nem água, nada mais na Terra. É como os velhos contam, eu não vi isso.

Primeiro eles ficaram felizes e depois ficaram tristes. Com seus estômagos vazios, eles abriram seus braços, sua boca, seus olhos. Eles só olhavam os frutos. Eles estavam lá em cima, no céu. "O que nós vamos fazer? Como iremos alcançá-los?" perguntavam.

Então um braço cheio de cucurito³⁵ quebrou-se e caiu.

"Ahhhhh!", gritaram "Aí vem nossa comida".

Quando o galho caiu, ele matou alguns. Ele caiu sobre a cabeça de um rapaz, o filho de *Wade*.

Depois um galho cheio de *pijiguao* (outra palmeira: *Guilielma gasipaes*) caiu.

"Ahhhhh!" gritaram. "Nossa comida!"

³⁵ *Wasai*, *Maximiliana regia*, palmeira usada para diversas funções, extrair óleos, para ornamentação e alimentação, folhas para vestimenta ritual.

Quando ele caiu, raspou bem na ponta do nariz de *Odoma* (paca) e ele ficou com a cara achatada. As pacas de hoje ainda são assim. Você pode ver.

Então outro galho caiu, e outro e outro. Então eles foram caindo todos. As pessoas foram amassadas, mortas com isso.

Eles corriam apavorados, sem saber para onde ir. Toda a terra ficou coberta. Onde quer que você fosse, os galhos caíam em cima.

É assim que contam.

M8- Semenía

Wanadi continuava vivendo ali na casa de *Wade*. Muitos se reuniram em torno dele pedindo sua ajuda.

Wanadi disse: "Esta bem. Agora vamos fazer novas pessoas. Eu farei alguns pássaros para ajudar vocês. Eles terão asas para voar e alcançarão os frutos".

Naquele tempo ainda não havia pássaros. *Wanadi* fincou uma pequena fila de troncos na terra. Ele sentou-se em frente a fila, fumando. Ele tocou sua maraca. Ele cantou e pensou.

Foi assim que ele fez novas pessoas para colher os frutos. Essas novas pessoas se chamaram pássaros. Quando eles queriam, eles se tornavam pássaros e voavam. Depois se tornavam pessoas como nós, novamente.

Então, os pássaros fizeram escadas de cipó. Alguns subiram escalando como gente. Outros voavam como pássaros. Então eles começaram a coleta. Os velhos assistiam da terra. Eles construíram o *tuddi* (cesto de coletar). Os pássaros começaram a chegar carregados de frutos. Aquilo era muito pesado. Eles caíam. Alguns morreram.

"Assim não está bom", alguns pássaros disseram. "Vamos plantar aqui em baixo na terra. Vamos parar de coletar e vamos cortar a árvore. Aí, nós a plantamos aqui".

Quem disse isso foi o chefe dos pássaros. Seu nome era *Semenia*. Ele era sábio. Ele mostrou-nos como plantar. Ele derrubou árvores. É assim que se faz uma roça. Os velhos não sabiam como fazer. Eles só sabiam coletar frutos selvagens como os macacos. Quando *Semenia* veio, ele mostrou-nos como derrubar árvores para fazer roças. Quando eles derrubaram a árvore *Marahuaka*, eles alimentaram a terra. *Semennia* mostrou-nos como trabalhar para obtermos nossa comida.

Havia alguns que não queriam obedecer. Eles não gostavam de trabalhar. Eles eram *Mado*, o jaguar e *Wachedi*, a anta.

"Quem é que nos dá ordens?" Eles perguntaram. Todos estão obedecendo. Nós não queremos. Quando nós estivermos com fome, nós iremos colher frutos no mato. Nós não vamos fazer nada com estas pessoas".

Então eles foram procurar alguns frutos caídos. Eles comeram. Eles se fartaram. Então eles foram se esconder. Eles pensaram: "Nós dois somos os maiores da terra. Os outros são todos menores. *Semenia* é tão minúsculo. Por quê nós obedeceríamos? Por quê compartilharmos?"

Então eles esconderam sua comida nas cavernas. Eles estavam voltando para o mato para apanhar mais comida. Eles não pensavam nos outros. Eles eram seus próprios chefes. Eles trabalhavam sozinhos. Não queriam compartilhar porque eram muito esfaimados. Eles não ouviram *Semenia* quando ele disse: "Primeiro a gente trabalha junto e depois, nós celebramos e dividimos nossa comida".

As pessoas os viam. *Semenia* os viu. Ele disse: "isso não é bom. Esses dois estão escondendo comida. Eles não querem viver conosco. Eles nos esqueceram. Estão nos fazendo de bobos. Nós os puniremos".

Então ele os chamou. Primeiro, eles não quiseram vir, depois, as pessoas os cercaram. Eles tiveram medo e então foram ver *Semenia*.

"Vocês estão trabalhando? Ele perguntou.

"Sim, estamos", eles responderam.

"Bom, foi por isso que eu os chamei aqui. Nós iremos trabalhar juntos. Nós estamos sedentos, não há água aqui. Vão ao Cassiquiare e tragam-nos água".

"Está bem", responderam. Eles estavam sendo vigiados agora.

Semenia deu a eles uma peneira para que eles trouxessem a água do Cassiquiare. Aquilo foi um truque. Você não pode carregar água na peneira. Eles eram idiotas. Eles não conseguiriam nunca.

"Está bem", disseram. Eles foram caminhando, caminhando pela trilha do Cassiquiare para buscar água com a peneira.

Semenia queria que a miséria e a fome cessassem. Foi por isso que ele veio com suas novas pessoas, os pássaros. *Wanadi* os fez. As pessoas estavam vivendo na fome e na miséria porque ouviam *Odosha*. Eles não estavam juntos, não havia justiça, nem ordem.

Todos eles viviam por si. Eles não tinham chefes. Cada um encontrava sua própria comida seca e não se preocupavam com nada mais. Ninguém pensava nos outros.

Semenia fez-se chefe para ensinar-nos. Ele mostrou--nos como trabalhar. Ele puniu aqueles que não queriam viver como gente. Ele trouxe comida, chuva, fertilidade e

obediência para todos. Semeniam foi um mensageiro de *Wanadi*, foi o nosso primeiro chefe, o chefe do começo.

Quando a anta e o jaguar partiram, Semeniam disse: "Vamos derrubar".

Vieram quatro tucanos. Eles eram pessoas no começo. Eles trouxeram bons machados para cortar *Marahuaka*. Seus machados resvalaram no tronco. A árvore era muito grossa. A madeira era muito dura. Eles não conseguiram derrubá-la. Seus machados se quebraram. Então eles se transformaram em tucanos com longos e duros bicos. Eram esses seus machados agora. Eles tentaram picar a árvore. Nada. O primeiro tucano quebrou a ponta de seu bico. É por isso que os tucanos têm o bico quebrado na ponta hoje em dia. Então outro tucano veio e outro e outro. Nada. Então veio o pica pau. *Wanadi* veio bicar aquela árvore como *Wanadi tonoro*. *Semeniam* veio como pássaro. *Waraihai* veio como pássaro e *Sumunuadi* também. Eles pousaram na árvore e cortaram-na com seus bicos. Eles ficaram lá cortando. Veio a noite. Eles foram dormir. Quando amanheceu, eles encontraram a árvore crescida novamente. Ela estava intacta como se nada tivesse acontecido.

"O que faremos? Não podemos dormir. Nossos cortes se fecham novamente. Assim nunca terminaremos. Apenas perdemos nosso tempo".

Semeniam disse: "Não cortaremos mais todos ao mesmo tempo. Nós faremos turnos. Enquanto alguns cortam outros ficam dormindo e quando acordarem retomam o trabalho. Assim não haverá interrupção no abate. Continuaremos cortando sempre". Então eles ficaram cortando e cortando sem parar. Eles não ficavam cansados. Eles ficaram cortando por dias.

Então um deles veio e deu a última batida. Era *Wanadi*. A árvore caiu. Ele ficou feliz. Ele gritou: "Terminou!"

Realmente ela estava completamente cortada.

Todos eles olharam em volta. Eles ficaram apavorados. "Isso tudo vai cair sobre nós. Para onde vamos correr?"

Marahuaka não caiu completamente. Ela permaneceu ali, pendurada no céu, em silêncio. Ficou desse jeito. Pendurada.

Eles ficaram lá olhando.

"De que serviu tanto trabalho? Ela não caiu". Eles não podiam compreender.

Então eles chamaram *Kadiio*, o esquilo: "Corra até lá e veja o que está acontecendo".

"Está bem", respondeu ele e foi correndo para ver. Ele voltou dizendo: "Ela está presa no Céu. Seus galhos estão presos como se fossem raízes.

Semenia deu a ele um machado. "Corte-os", disse.

Kaddio cortou *Marrahuaka*. Ele cortou lá em cima, no Céu.

Então finalmente a grande árvore caiu. A terra inteira tremeu. Galhos, frutos, palmeiras, sementes, tudo caiu. Parecia que o céu estava despencando. Parecia o fim do mundo.

Eles se esconderam nas cavernas. Eles se amontoaram. Eles taparam seus olhos. Eles estavam com medo.

Quando eles saíram estavam chovendo por toda parte. Eles nem sabiam o que era aquilo. Aquela foi a primeira chuva. Ela caiu do céu em corredeiras e cachoeiras. Ela despencou do céu quando as raízes de *Marahuaka* foram cortadas.

"Chuva!" Disse *Semenia*. "Agora poderemos plantar".

A água procurava seu caminho na terra. Então novos caminhos e rios nasceram. O Orinoco, o Padamo, o Kunukunuma, o Antawari, o Merivari, o Metakuni, o Kuntinamo e outros e muitos outros. Todos os rios nasceram. Nós os chamamos de Água Nova. Eles correm como cobras através da terra.

A terra se tornou muito macia para plantar. Então as mulheres coletaram sementes, mudas, galhos, frutos e se reuniram na chuva para plantar.

Então novas quedas d'água vieram das encostas de *Marrahuaka*: *Motasha*, *Iamo*, *Namanama* e *Kuhuaka*. Elas nasceram todas na terra verde e abriram lindos caminhos.

Em *Kushamakari*, três passagens de água servem de caminho: *Auakosho*, *Iukati*, *Matuhushi*. Elas correm sobre as pedras e são atiradas do alto formando nuvens. Não se podia reconhecer a terra do começo.

Havia brotos por toda parte. A Terra tornou-se verde. A floresta desabrochou. Nossas roças floresceram. A floresta se encheu de árvores e as roças se encheram de mandioca.

O tronco de *Marahuaka* se quebrou em três. Nós os chamamos de *Marahuakka huka*, *Marahuaka huih* e *Attawashiho*. Eles se transformaram em pedra depois da queda. Essas três montanhas, as três partes que caíram ficaram como lembrança dos tempos, dos dias em que a comida chegou.

Kadiio desceu do pico Duida. Ele vive lá escondido. Ele é o mestre do pico que nós chamamos *Kadiio ewiti*.

As pessoas ficaram felizes, juntas em suas roças. A mandioca cresceu rápido. Tudo crescia muito rápido ali. Então os homens pararam. *Semenia* recomendou isto. Então, as mulheres passaram a trabalhar. Nós não esquecemos. Os homens clareiam a roça. As mulheres plantam, limpam, colhem e preparam a comida.

"Assim está muito bem", disse *Semenia*. "Vamos dançar, vamos cantar, comer e beber. Então nós nos lembraremos".

Este foi o primeiro festival da colheita. A primeira festa da roça nova é por isso que nós a chamamos de *Adahe ademi hidi*.

Então eles tocaram *moni*, a flauta de casca, e *Semenia* cantou, *Wanadi* cantou e *Wade* também. Eles se lembraram de tudo. Não se esqueceram de nada. *Kuchi*, *Dodoima*, *Kamaso*, *Marahuaka*, como plantaram, como limparam a mata. *Watunna* é o que chamamos de lembrança do nosso começo.

Assim como eles cantaram, nós cantamos hoje.

Os *aichidiaha*, os velhos de hoje, eles conhecem o modo dos antigos. Eles cantam e ensinam aos mais jovens sobre os feitos de *Semenia*. Eles nos ensinam a trabalhar até que nossa comida venha. Eles também contam como o jaguar e o tapir foram punidos.

Tudo é como antes. Do mesmo modo que comemos uma vez, comemos ainda. Nós obedecemos. Nós nos lembramos. Os velhos cantam bonito e nós repetimos.

Então aquelas pessoas que foram ajudar no início, aqueles que foram feitos por *Wanadi* para cortar *Marahuakka* disseram adeus.

Assim que eles dançaram e cantaram eles voltaram a ser pássaros de todas as cores. Eles voaram. O ar ficou cheio de plumas, todo vermelho e verde e amarelo e azul. Era lindo. Então, a Mãe D'Água, *Huiio*, a Grande Cobra veio e saltou da água e atirou-se no ar.

"Eu quero minha coroa (meu cocar) procurando penas e plumas de pássaros para sua coroa. *Huiio* lançou seu enorme corpo em direção ao céu. Eles chamaram a isto de *wasudi* (arco-íris).

"Bom, está feito", disseram os pássaros e partiram.

Então, eles desapareceram. Eles foram para o Céu. Ele só deixou seus corpos na terra para os pássaros de hoje. Você não pode vê-los no arco íris mais. Eles foram morar no Lago *Akuena*.

Semenia foi como um pássaro também. Ele se parece com *Wanadi*. Ele é parente de *Wanadi*. Então ele é o mestre da comida da Terra.

M9- Mado e Wachedi

Eles estavam assistindo tudo de longe, enciumados. Eles eram maus. Eles estavam com fome. Eles viam as pessoas felizes, comendo. Eles estavam lá fora, na floresta, longe, sobre uma árvore, só olhando.

Aquelas pessoas não queriam mais nada com eles.

"Eles nos enganaram", disse *Mado*. "Nós estamos perdendo nosso tempo tentando pegar água com esta peneira. Nós tentamos apanhá-la, mas nada. A gente só tenta e a água escorre. Eles nos fizeram de bobos. *Marahuaka* caiu quando nós estávamos aqui fora, longe. Semenias não nos quis dar comida. Ele não quis compartilhar nada conosco".

"É isso mesmo", concordou *Wachedi*. Ele estava triste. Ele viu a festa e o arco-íris.

Quando *Marahuaka* caiu, aqueles dois estavam na Água Velha. Eles ficaram com medo de voltar sem levar água alguma.

Então, depois que ela caiu e começou a chover, eles disseram: "O que é isso? Eles a derrubaram. Eles nos enganaram. Vamos embora, vamos voltar. Nós não iremos ficar aqui sem nada".

Eles não conseguiram regressar. O caminho estava muito mudado, cheio de árvores, árvores e raízes e espetos e galhos e cipós. Eles não estavam indo para lugar nenhum. Tudo que eles podiam ver eram árvores. Então eles chegaram a um rio e a outro e a outro. "Como vamos atravessar?" perguntaram. Eles tentaram nadar, um atrás do outro. Então eles ouviram a música, o som das flautas, as gargalhadas, os cantos. Eles escalaram a árvore e espiaram.

"Está bem", disse *Mado*. "*So'to aihede, huasa*. Agora nós vamos comer gente, cunhado!"

Ele se transformou num jaguar e começou a comer gente por vingança. Foi isso o que aconteceu no início. Então, os jaguares são maus. Eles comem gente. Eles dizem que esse é o jeito deles.

Wachedi não ouvia muito bem. Ele ouviu: "*Suhua dumina konoko aihede, huasa*. Agora nós vamos comer folhas e raízes, cunhado"

"Bom", ele disse. E ele se transformou numa anta. Ele foi comer folhas e raízes, do jeito que as antas comem hoje. Foi assim no início. Sorte nossa que ela não ouvia muito bem.

Então *Wachedi* subiu *Marahuaka*, na parte mais alta da montanha. Nós a chamamos *Marahuaka huih*. Foi lá que a anta foi morar. Ele é o avô, o mestre de todas as

antas de hoje. Então nós vamos lá caçá-las. Existem várias e grandes antas lá. Eles nos servem de comida.

Isso é tudo.

M10- Wlaha

Está bem. No início o céu da noite estava vazio, escuro. As estrelas eram gente. Elas viviam na terra. Elas tinham uma aldeia ao pé do *Kushamakari*. Elas eram pessoas muito poderosas. Os seus velhos sabiam muito. Um dia, todos foram caçar com o jaguar. Eles escutavam o jaguar. É por isso que eles matavam e comiam as mulheres. Como punição, eles foram perseguidos. Por isso é que eles fugiram para o céu ruim, o céu desta terra.

Então nós contaremos a história das estrelas.

Amanheceu e *Kuamachi* seguiu o caminho em direção à *Shiricheña*, a aldeia daquele povo chamado estrela.

Quando ele chegou lá, ele sentou-se na beira do caminho e pensou: “eles são muitos e poderosos. Como irei matá-los?”

Ele tinha algum fruto *dewaka* no cesto. “Está bem,” ele pensou. “Eu os convidarei para coletar *dewaka*.” Ele entrou em *Shiricheña*. *Wlaha* era o chefe da aldeia.

“Estou aqui”, disse o garoto.

“De onde você veio”, perguntou *Wlaha*. “O que você está fazendo aqui?”

“Eu vim da casa de meu avô, *Mahanama*. Nossas árvores estão cheias de fruto *dewaka*. Nós somos apenas dois. Eu vim pedir ajuda. Nós precisamos de gente para coletá-las. Então, nós as dividiremos.”

“Eu vou perguntar”, disse *Wlaha*. “Espere aqui pela minha resposta.

Ele reuniu os velhos. “Um garoto está aí, neto de *Mahanama*. Ele disse que eles têm uma colheita. Ele pede ajuda.”

Eles deliberaram. Primeiro um falou, depois outro. Eles disseram: “Nós não confiamos em *Mahanama*. Nós matamos a filha dele. É melhor ficarmos aqui.”

Wlaha chamou *Kuamachi*. “Nós não vamos”, ele disse ao menino.

“Muito ruim”, disse aquele garoto, mascarando uma *dewaka*. “Elas são boas e há muitas delas. Tudo o que temos que fazer é apanha-las. Quer provar uma?” E deu uma a ele.

Wlaha provou-a. “Mmmmm. É boa”, ele disse. “Mas nós não queremos”.

“Está bem”, disse *Kuamachi*. “Eu estou indo. Aqui tem um pouco para sua gente provar.”

“Ok”, disse *Wlaha* e ele pegou a fruta. Ele chamou o povo, eles provaram as frutas. “Deliciosa”, eles disseram.

“Eu realmente gosto delas”, disse outro e outro e outro. Então eles discutiram de novo, todos falaram. *Kuamachi* estava esperando. Ele não tinha partido.

Quando *Wlaha* voltou, o garoto disse: “Está bem. Estou indo.” Ele estava só falando aquilo, ele não estava indo.

“Espere”, ele disse. “Onde estão as *dewaka*?”

“Lá. Há muitas delas naquela floresta.”

“Está bem”, ele respondeu. “Nós iremos com você.”

“Bem, então vamos.”

Eles foram caminhando através da floresta, indo até o alto das colinas e montanhas.

Kuamachi disse: “Espere. Eu vou trazer o meu avô, ele sabe o caminho. Eu voltarei rápido”.

Ele veio com o homem velho. Então *Mahanama* tomou o caminho e então eles o seguiram.

O povo Estrela escalou direto para o alto das árvores. Eles não esperaram ninguém falar com eles. Eles só escalaram e começaram a comer.

“Está bem”, disse *Mahanama*. “Estou indo tecer cesto para a colheita.”

Quando eles ouviram aquilo, eles caíram na gargalhada, eles estavam só comendo. Eles eram muitos. Havia somente dois dos outros. Por isso esqueceram dos dois. Eles não queriam colher nada. Eles só comiam como o jaguar e o tapir em *Marahuaka*.

“Está bem”, pensou *Kuamachi*. “A comida não me importa. Isto é só um truque para matá-los”.

“Eu vou subir e colher”, *Kuamachi* disse.

“Eu ficarei aqui embaixo e tecerei os cestos”, disse o avô.

Kuamachi escalou uma árvore. Ele pegou uma fruta. Ele a jogou para baixo. Quando a fruta caiu, a água veio. Ela se espalhou, ela inundou a floresta.

Kuamachi pensou: “Canoa”. Então apareceu uma canoa. “Pule, avô”, ele falou. *Mahanama* pulou na canoa com os seus cestos. Ele não podia mais ver a terra. Só árvores e água. Então *Mahanama* levou uma pilha de cestos para dentro da canoa. Ele começou a lançá-los na água. Ele lançou um. O cesto se transformou numa anaconda. Outro, num

crocodilo. Outro, num jacaré. Outro, numa piranha. Outro, numa arraia. A água estava cheia de animais perigosos e *Mawadi*. *Mahanama* tecia os cestos o mais rápido possível e lançava-os na água.

Aqueles homens estavam lá em cima, vendo. Eles estavam apavorados.

Wlaha pensou: “O que nós faremos? Se nós descermos os animais irão nos comer, não podemos escapar.” Então ele teve medo.

“Por que você está jogando fora estes cestos?” Ele disse ao homem velho. “Nós estamos aqui em cima colhendo os frutos. Nós estamos trabalhando como parceiros.”

Quando o velho e o menino ouviram aquilo, caíram na gargalhada. Aquele homem estrela estava falando com medo. Não era verdade. Ele não ria mais.

Kuamachi encontrou um ninho de formigas brancas na árvore. Ele colocou fogo nelas. Então toda a floresta se encheu de fumaça. O menino pulou na canoa e começou a remar. Ele e seu avô.

“Vamos pegar arcos e flechas e matá-los.” Eles remaram até encontrar as armas. Havia água por toda parte. Eles encontraram os arcos e flechas que o menino tinha escondido num pico.

Quando eles voltaram à floresta, eles não podiam ver nada, só fumaça sobre a água. Eles ouviram as pessoas em cima das árvores tossindo e engasgando com fumaça.

Então a fumaça começou a se dissipar. *Wlaha* e *Mahanama* viram os homens dependurados nas árvores. Eles estavam chorando, pedindo socorro. Eles não estavam comendo agora.

Kuamachi parou sua canoa ali e apontou seu arco para *Wlaha*.

“Não!” gritou *Wlaha*. “Abaixe sua flecha, estamos trabalhando agora.”

Então o garoto atirou a flecha, *Wlaha* escondeu-se entre os galhos. *Kuamachi* atirou outra flecha. Um homem saltou na água. Os animais o devoraram. Então outro e outro. *Kuamachi* continuava atirando. Os homens caíram. Os animais estavam ouvindo, procurando comida. Jacarés, anacondas, pernas, cabeças, eles estavam todos juntos borbulhando. Tudo estava vermelho com o sangue das Estrelas. Os *Mawadi* estavam os engolindo com uma só mordida. As flechas estavam caindo como chuva. Você só podia ouvir “W’lok”, e um corpo caía. E então “d’lek”, o estalar da mandíbula de um jacaré.

“Está bem, dê-me uma outra flecha”. *Kuamachi* disse ao avô.

“As estrelas estão recolhendo-as”, ele respondeu.

O sol estava se pondo. Havia sete homens nas árvores. O resto tinha caído para os jacarés. Outros estavam nadando em torno, gritando, tentando escapar.

Os sete homens eram *Wlaha*. Aquele homem tinha sido deixado sozinho nas árvores. Então ele se transformou em sete. Ele não queria se entregar.

Então *Mahanama* estava remando a canoa, dando voltas. *Kuamachi* estava procurando flechas. Nada. Só animais e pedaços de carne flutuando em volta.

“Onde caíram minhas flechas?”

“Aqui estão elas”, gritou *Wlaha*. Ele estava rindo em cima da árvore. *Kuamachi* viu os sete *Wlaha*. Eles estavam agarrando-se em sete flechas. Então eles estavam indo atirar.

As flechas nunca tinham caído. *Wlaha* as pegava, quando elas eram atiradas. Ele estava correndo em volta para recolhê-las.

Desta forma, *Kuamachi* não tinha mais nenhuma. Os sete homens estavam olhando para ele, agarrados às flechas, rindo.

Ele escondeu-se no fundo da canoa com seu avô.

Wlaha chamou seus homens. Muitos estavam mortos. Outros ainda estavam vivos, escondidos na água.

Primeiro um homem veio para fora da água pingando sangue. Ele estava carregando sua perna nas suas mãos. Ele estava dizendo: “Eles só cortaram minha perna. Eles não a comeram. Eu ainda a tenho.” Ele subiu na árvore. Ele escalou o máximo que pode. Então ele escapou. Eles o chamavam *Ihette*, Uma Perna.

Então as estrelas foram fugindo de *Mawadi* e de outros animais. Outro homem saiu, então outro e outro. Muitos deles. Eles escalaram as árvores de novo. Eles estavam falando.

Wlaha os chamava. Eles estavam ensangüentados e carcomidos, meio mortos, com medo. Eles estavam só pensando em escapar.

Wlaha estava no alto da árvore. Ele tinha seus sete *damodede*, seus sete *Wlaha*, fora do seu corpo. Eles estavam olhando para o alto do céu escuro, apontando suas sete flechas, cada um a sua própria. Então miravam o céu. Estava de noite agora.

Wlaha disse a eles: “Está bem. Vocês estão aqui. Vocês estão salvos. Todos nós escapamos do crocodilo. Todos nós temos flechas. Nós vamos atirá-las. Nós estamos doentes e feridos. Nós vamos escapar deste buraco. Nós vamos deixar esta Terra.”

“Vamos”, eles responderam.

“Agora nós vamos atirar as flechas e fazer uma escada. Nós vamos para o céu. Quem será o primeiro? Quem irá colocar os degraus?”

Todos ficaram em silêncio.

Havia um homem na frente de *Wlaha*. Ele estava só ouvindo, olhando as flechas. Ele estava tremendo, só pensando na água e nos jacarés. Ele estava apavorado, não dizia nada.

“Está bem. Você!” disse *Wlaha* olhando para ele. “Eu vou atirar a flecha. Você vai voar depois disso.”

“Não, eu não.” Ele disse. “Eu não posso. Eu não posso. Eu cairei.”

“Você vai voar. Eu vou atirar.” E ele se transformou num pássaro.

O pássaro tremia. Sua voz tremia. “Watt! Watt! Eu estou caindo”, ele disse com seus olhos meio fechados.

“Está bem. Você é um covarde, um pássaro medroso. Você vai permanecer assim como um animal. A partir de agora nós vamos te chamar Watt. Seu nome será ‘Eu Não Posso, Eu Cairei’. Seus filhos só cantarão assim como você. Eles só irão dizer ‘Watt, Watt.’ E gastarão todo o seu tempo se escondendo e tremendo. Mas nós vamos para o céu. Está bem. Quem irá? Quem será o primeiro? Quem irá com as flechas?”

Havia um outro homem chamado *Ahishama*. Ele era muito sábio.

“Você pode?” perguntou *Wlaha*.

“Eu irei”, respondeu *Ahishama*.

“Você não irá cair?”

“Estou indo.”

Ele se transformou num pássaro. Ele era lindo, brilhante, com penas cor de laranja, muito rápido e luminoso. Seu nome era *Ahishama*, o trupial.

Havia outro homem.

“Você pode?”

“Eu irei.”

Ele se transformou numa rã. Ela era linda, azul-verde escuro. Ele tinha enormes pés e um pequeno corpo. Seus pés curvavam-se como um arco. Seu corpo saltava como uma flecha. Ele se chamava *Kutto*. É assim que eles chamam seus filhos, as rãs que ainda hoje existem por aí.

Wlaha atirou. A flecha saiu, voou. Trupial voou. A rã pulou.

Wlaha gritou: “Voe! Salte! Agarre-a! Amarre-a!”

Ahishama estava carregando a ponta de um cipó no seu bico. Nós chamamos este cipó de *sahudiwa*, um cipó-corrente. Ele é um longo, longo cipó. Todo enrugado e crespo. A rã tinha uma cabaça pequena de *peraman* em sua boca.

Os três foram para cima juntos. *Ahishama* pegou a flecha. Ele amarrou-a embaixo com *sahudiwa*. A rã, colava-a com *peraman*.

Os sete *Wlaha* atiraram outras flechas, outras e outras. Sete flechas ao todo. Eles dependuraram-se no espaço pelo cipó, e foram amarrando os sete degraus nele. Isto foi a escada, a estrada para o céu. Aquele trupial e aquela rã a construíram. *Ahishama* e *Kutto*. Eles escalaram sem a escada. Quando eles a construíram não havia caminho.

Eles foram os primeiros a chegar. Logo no caminho, se modificaram. Eles começaram a brilhar. Eles foram as primeiras duas estrelas que chegaram no céu da noite. O primeiro mesmo foi *Ahishama*, depois *Kutto*. Então aquele trupial chamado *Ahishama* brilha alaranjado (Marte). Ele construiu a escada no espaço. É assim que eles contam.

Então *Wlaha* saltou; primeiro um degrau e depois outro, e outro. Ele escalou direto e chamou os outros que estavam embaixo. “Venham!” Ele disse a eles. Eles seguiram-no. Ele era o guia de todos os outros.

Ele chegou ao topo como sete homens. Eles se transformaram em estrelas, os sete *damodede*, sempre juntos (as Plêiades). Então eles brilham como um sinal de união, paz e amizade. Quando eles se escondem num lado do céu (em maio), eles trazem a chuva. Quando eles vão para o outro lado (em julho), eles trazem o verão, o tempo seco.

O filho de *Wlaha* escalou com ele também. Seu nome é *Wlaha nakomo*. Ele se transformou em três estrelas. *Monetta*, o escorpião, subiu também. Ele se transformou em várias estrelas (Ursa Maior). Então *Ihette* subiu, vagorosamente, arrastando-se e sangrando, carregando sua perna cortada (o cinto de Orion). Então subiu *Amaduwakadi*, a Estrela da Manhã. Ela irradia muito brilho, mas somente pela manhã. Outros subiram também: *Waramidi*, *Warerata*, o bicho preguiça, *Wachedi chato*, a anta, e outros, muitos outros.

Kuamachi os observava quando eles fugiam pela escada. Ele pensou: “Eu irei subir. Eu também quero ir.”

Ele tentou agarrar a ponta do cipó. *Ioroko* já estava lá. Ele também queria subir. Ele se movia muito lentamente, carregado com um cesto cheio de veneno. *Kuamachi* pensou: “Ele não pode subir. Ele é um demônio. Demônios não podem ir para o Céu.”

Então ele disse: “Você está muito carregado. Eu estou leve. Deixei-me ir na sua frente.”

“Está bem”, disse *Ioroko*. *Kuamachi* correu na frente. Então ele pensou: “Eu serei o último. Depois de mim, ninguém mais virá.” Então ele chamou *Wadakane*, o caranguejo, para cortar o grande cipó. Então *Ioroko* caiu de volta à Terra.

O caranguejo pulou e tentou cortar a escada. Ele não conseguiu. O cipó era muito forte. O caranguejo quebrou suas patas. Então *Kuamachi* chamou *Kahshe*, a piranha. Ele veio e cortou de uma vez o cipó. Ele só chegou e cortou. *Ioroko* estava ainda embaixo, meio de lado, bem abaixo, lento, por causa de sua carga. Então, o cipó caiu. As sete flechas, os degraus, foram abaixo. *Ioruoko* caiu com seu veneno. Ele afundou na água junto com os animais.

Wadakane, *Kahshe* e *Kuamachi* já estavam lá. *Kuamachi* foi o último. Ele destruiu a escada. Ninguém mais pode subir depois dele.

Quando *Kuamachi* subiu ele levou com ele *Akuaniye*, a Planta Paz. Ele a deu para *Wlaha* como sinal de paz, para mostrar seu perdão. Por causa disso, ele foi capaz de chegar lá.

“Está bem”, disse *Wlaha*. “A briga terminou. Nós esqueceremos tudo.”

Então *Kuamachi* entrou. *Wlaha* guardou aquela planta *Akuaniye* como uma recordação. Então ele é o mestre daquela planta. É por isso que os sete *Wlaha* sempre estão juntos em amizade, como um só. Isso é um sinal da paz para nós.

Nós temos *Akuaniye* hoje. Nós fazemos a paz com nossos inimigos com ela. Nós pedimos e nós damos perdão. Nós temos paz novamente. Isso foi um Dom de *Kuamachi* quando todas as estrelas reuniram-se lá em cima no começo e esqueceram a guerra.

Então *Kuamachi* disse: “Bom. Eu estou indo agora. Eu vou viver sozinho, longe dos outros.”

Ele encontrou um lugar logo abaixo no horizonte. Ele tem sua casa ali, muito quieto e sozinho. Ele só veio e se pôs. Ele faz um pequeno caminho em volta do horizonte e volta para sua casa.

É por isso que eles o chamam de *Kuamachi*, a Estrela da Tarde.

Os velhos dizem que as estrelas pensavam que tinham chegado no céu. Elas tentaram encontrar o céu quando fugiram. Mas elas não o alcançaram. Elas tinham matado, tinham comido carne humana. Por causa disso, elas não tiveram permissão de entrar. O Mestre das Tesouras não deixou que elas passassem. Então elas nunca viram a luz de *Kahuña*.

Elas permaneceram um pouco mais embaixo, do lado de cá da porta. Elas construíram suas casas na escuridão, na terra da noite. Elas ainda permanecem lá. *Nuna*, a lua, vive lá também. Aquele não é o Céu. Nós chamamos aquilo de céu da noite. Ele não é o verdadeiro. Ele é falso. Ele se parece com aquele céu que nós vemos durante o dia, no qual viajam o sol, a chuva, os pássaros e as nuvens. Nós podemos ver apenas as coisas

deste mundo. O verdadeiro Céu (Paraíso) é invisível. Não há nenhuma estrela nele, apenas o *Wanadi* brilha sozinho nele. Não há escuridão, nem noite, nem dia. Apenas luz, luz e nada mais. As estrelas, a lua, o sol, eles não vão viver para sempre. Eles cairão quando esta terra acabar. Eles morrerão conosco, com *Odosha*. Então *Wanadi* retornará. Vocês poderão ver o verdadeiro Céu. Sua luz nunca acaba.

Está bem, isso é tudo.

M11-Ahisha

O homem branco estava em sua canoa pescando em *Manafiari*. Ele estava vestido em boas roupas. Ele tinha um chapéu e sapatos também. Camisa e calça. Seu anzol era bom, feito de ferro. Aquele homem parecia *Iaranavi*. Seu nome verdadeiro era *Ahisha*. Ele era a grande garça. Sempre que ele queria, ele se transformava em *Iaranavi*, em Homem Branco.

Aqueles meninos chegaram. Eles vinham de *Yavina* (Monte *Yavi*). Eles tinham construído uma casa em *Yavina*.

"Vamos pescar", disse um deles.

"Sim, vamos", respondeu o outro.

Eles foram até o banco. Eles viram *Ahisha* em sua canoa.

"Ali está um *Iaranavi*", disse um.

"Ele tem um bom anzol", disse o outro.

"Vamos pedir-lhe um."

Eles subiram na canoa. Havia uma pequena pilha de anzóis dentro dela.

"Aqui estamos", eles disseram.

"Está bem", disse o homem. "Mas não falem tão alto. Eu estou pescando".

"Você tem bons anzóis!" Eles disseram, aos berros. "Dê-nos um. Nós somos apenas pobres pescadores."

Aquele homem não queria dar o anzol. "Não façam tanto barulho", ele disse novamente. "Eu estou pescando".

"O que é isso?" eles perguntaram apontando para o anzol.

"É ferro", respondeu *Iaranavi*.

"É ferro" repetiram ambos.

Então, eles foram embora sem falar mais nada.

Eles desceram o banco do rio pensando. Naquele tempo, as pessoas ainda não conheciam o ferro.

"Está bem" disse um. "Aquele homem não é bom. Nós iremos pegar o ferro dele.

"Como é que nós iremos fazer isto?" perguntou o outro.

O primeiro saltou na água. Ele tornou-se uma piranha. O outro também saltou. Ele se tornou outra piranha.

Eles eram irmãos; *Iureke*, o mais novo e *Shikiemona*, o mais velho. Era assim que eles se chamavam.

Então as duas piranhas estavam brincando próximas ao anzol, nadando em volta, girando, olhando o anzol do homem. Então, uma delas veio dar uma mordida. Ela cortou a linha. Ela levou o anzol do homem.

"Aquele piranha cortou minha linha", disse *Ahisha*. "Eu perdi meu anzol".

Ele pegou um outro anzol na canoa e colocou-o na linha.

Enquanto ele estava pescando tranquilamente outra vez, as piranhas voltaram a nadar em torno do anzol.

"Eu irei morder isto", disse um. Ele era *Iureke*.

"Não, eu irei apanhá-lo", disse *Shikiemona*.

Ele foi cortá-lo. Ele não conseguiu fazer direito. Ele engoliu o anzol.

"Eu vou pegá-lo", disse o homem ferro, puxando a linha o mais rápido que pode. Ele trouxe o peixe para cima e jogou-o num cesto.

"Agora eu o punirei", disse o homem.

Assim *Shikiemona* ficou. Ele não conseguia respirar. Ele estava morrendo. Peixe não pode viver fora d'água.

"Está bem", pensou o outro. "Como poderei salvá-lo?"

Ele saltou para fora d'água. Ele veio voando. Ele era como *Sakasakari*, o peixe-rei. Ele baixou o vô e circulou a canoa. Ele roçou a cabeça do homem. Ele voou sobre o cesto de peixe. Então, ele acertou na mira. Ele largou uma grande merda.

O homem nas roupas ficou furioso. "Aquele pássaro deixou meu peixe imundo". Ele curvou-se para lavar o peixe.

Assim que entrou n'água, *Shikiemona* voltou à vida. Ele escapou.

Ahisha ficou louco.

"Aqui está você", disse *Iureke*. Eles estavam na água novamente, como piranhas.

"Tome cuidado. Você não pode cortar. Fique aqui e deixe-me fazer isto".

Aquela piranha foi até à canoa outra vez. Ela roubou outro anzol. *Ahisha* estava furioso. A piranha cortava e roubava outro e outro anzol. A pilha de anzóis que estava na canoa desapareceu.

"Está bem", eles disseram.

Então, os dois pularam para dentro da canoa como meninos. Eles estavam gritando e lutando um com o outro.

"Não façam tanto barulho assim!" o homem berrou. Ele estava realmente muito bravo.

"Dê-nos um anzol de ferro", eles disseram.

"Eu não tenho mais nenhum" ele esbravejou. As piranhas roubaram-me. Então, ele disse: "eu tenho apenas este último. Aqui está, tome-o e deixe-me sozinho."

Aquele anzol não era de ferro. Era só um espinho que se parecia com um anzol. Aquele homem só queria que os garotos o deixassem em paz. Parecia que aqueles garotos tinham nascido só para molestar as pessoas.

"Perfeito", os garotos disseram. "Este anzol é realmente bom. Com ele, nós iremos pegar algo com certeza. Este é o melhor anzol que já vimos. Beleza! A gente vai pegar toneladas de peixes."

Eles não paravam de falar. Eles só continuavam falando e falando em círculos. Logo, estavam lutando e gritando novamente. Eles disputavam quem seria o primeiro a pegar um peixe. Eles não iam embora jamais. Eles permaneciam ali a molestar aquele homem.

Então, *Iureke* lançou seu anzol n'água e imediatamente pescou um grande peixe. Ele não estava usando o espinho, mas um dos bons anzóis de ferro que havia roubado.

Shikiemona também pescou uma grande pilha de peixes.

"Aqueles dois são *huhais*", pensou *Ahisha*. Então ele disse: "Vocês são bons pescadores. Vamos pescar juntos, nós três. Nós compartilharemos o anzol e os peixes."

"Está bem" responderam e instantaneamente alçaram mais peixes.

"Vamos para a minha casa", disse o homem. "Nós poderemos cozinhá-los lá."

Eles fizeram um *tudi*. Eles enfeixaram os peixes nele. Eles carregaram os ombros do Iaranavi com os peixes.

Aquele Iaranavi vivia muito longe, lá em Ankousturaña (Ciudad Bolívar)

Os meninos iam caminhando na frente. Depois, o homem com a carga. Aquilo estava pesado.

"Você irá na frente agora", disseram os meninos. Nós iremos logo atrás, vigiando os peixes para que eles não caiam no chão e fiquem perdidos.

O homem foi na frente. Os meninos pararam de falar

"Por que vocês não estão falando?" perguntou o homem.

Ninguém respondeu. Ele olhou em volta. Os meninos não estavam mais por ali.

"Bom", ele pensou. "Assim é melhor. Eu ficarei com tudo só para mim."

Então ele caminhou sozinho. O cesto que ele carregava de repente não estava pesando mais. Ele correu para casa. Ele despejou o cesto. Não havia mais nada. No fundo do cesto, apenas duas baratas comendo o último pedaço de peixe. Ele tentou matá-las. Então, aquelas baratas se transformaram em meninos. Eram *Iureke* e *Shikiemona*.

"Aqui estamos", eles disseram. Então eles desapareceram.

"Para onde foram eles?" perguntou o homem. Ele ficou amedrontado. Então, a camisa e as calças do homem começaram a ruir. Elas estavam despencando. Estavam formando buracos por toda parte. Então o homem ficou nu. Duas mariposas vieram voando. Elas circularam e desapareceram. *Ahisha* soltou um grito, não de homem, mas de garça. Ele tomou o seu corpo de garça e voou. Ele só voou para longe.

Uma noite se passou, outra e mais outra.

Ahisha, a garça, estava em sua casa tranquilamente vendo um beija flor. O nome dele era *Tukui*. Ele só bebia flores e nada mais.

"Onde você pega estas roupas e esse ferro com os seus?" perguntou o beija flor.

"Oooouh, muito longe" disse *Ahisha*, numa bonita aldeia. Ele é chamada de *Amenadiña* (Georgetown). Eu sou um viajante, um comerciante. Eu vou até lá e compro. Então, eu volto e vendo. Então, eu vou, novamente, e compro outra vez. Volto e vendo de novo.

"Eu quero ir com você", disse o beija flor. "Eu quero ver *Amenadiña* e comprar roupas e ferro".

"Está bem", disse o homem. "Mas é tão longe e você é tão pequeno. Eu não sei se você agüenta".

"Eu quero ir" disse novamente o beija flor.

"Está bem, vamos", respondeu o homem.

Aquele homem tornou-se uma grande garça.

Os dois voavam, a garça na frente, mostrando o caminho, e o beija flor atrás, seguindo. Eles voavam muito lentamente por causa da garça. O beija flor não suportava,

ele disse: "Apreste-se, eu não posso voar tão devagar. Eu sei o caminho agora. Eu vou na frente."

Ele voou rápido. A garça não o via mais.

Então a garça sentiu fome. Ela parou num monte para comer. Era o monte *Marahuaka*.

Ele abriu seu cesto. Ele pegou alguns peixes e fez um jirau e os assou. Então ele comeu. Enquanto ele estava comendo, o beija flor chegou.

"Você está voltando?" Perguntou a garça. "Sim", respondeu o beija flor. "É muito longe. Eu estou muito cansado. Eu estou doente. Tenho febre e estou minguando. É por isso que estou voltando."

"Eu tenho comida aqui", disse a garça apontando o peixe.

Beija flores não comem, eles só tomam as flores e nada mais. *Tukui* estava morrendo de fome. Ele só olhou a comida, ele nem tocou nela. Ele só pode sorver um pouco de flor.

"Sente-se em meu pé. Assim, nós poderemos partir", disse a garça. "Você vai sentado no meu pé e eu voando".

"Está bem" concordou o beija flor.

Então, desse modo, eles foram para *Amenadiña*. O beija flor ficou com sono, porque a garça voava muito lentamente, como fazem as garças.

Num dado momento, a garça acordou *Tukui*, dizendo: "Veja, eu vou mijar. Vou dar um banho em você. Se você quer seguir, mantenha-se firme."

Foi uma grande mijada. A garça ensopou o beija flor sentado em seu pé.

Depois ele continuou voando, *Amenadiña* era mesmo muito longe. O beija flor tinha febre, ele estava minguando. Ele estava sentado na perna da garça sem mover-se então ele dormiu novamente.

Quando eles chegaram à *Amenadiña*, eles viram uma grande e bonita aldeia. Eles viram tudo, as roupas, o ferro, as pessoas ricas. *Ahisha* se transformou numa pessoa, num *Iaranavi*. Ele comprou muitas coisas. *Tukui* só olhava. Ele não podia mover-se, ele estava quase morrendo.

"Está bem", disse *Ahisha*. "Isso é tudo, vamos voltar agora".

Ele transformou-se novamente em garça e *Tukui* sentou-se novamente em seu pé.

Eles foram em direção à *Ankousturana*. Quando eles chegaram, *Tukui* disse: "Bem, eu vou para casa agora".

Ele voltou para sua casa em *Yaviña*. Chegando lá, ele se transformou num menino, como ele realmente era. Ele era *Iureke*. Seu irmão, *Shikiemona*, estava em casa, esperando.

"O que foi que aconteceu? Perguntou

"Eu estou morrendo", respondeu *Iureke*.

Você foi com o *Iaranvi* ver o ferro e as roupas?"

"Eu fui. Eu descobri o segredo dele. Há uma linda aldeia longe daqui. nas margens do mar. Ela se chama *Amenadiña*. É lá que estão as roupas e o ferro. Eu vi tudo lá. Eu fui como um beija flor. Ele não me reconheceu. Eu não pude comer porque beija flores não comem. É por isso que eu estou doente".

"Bom! Agora nós sabemos. Nós poderemos voltar lá juntos. Eu também quero ver tudo isso. Agora, você pode comer como uma pessoa. Você não é mais um beija flor."

Shikiemona deu ao irmão um pouco de peixe. *Iureke* empanturrrou-se. Ele sentiu-se melhor depois de comer.

Eles foram até a casa de *Ahisha* juntos. Um foi como *Shidishidi*, a barata; o outro foi como *Wiha*, a baratinha.

"Aqui estamos", disseram. "Quando você retorna à *Amenadiña*?"

"Eu estou indo na lua cheia", respondeu o homem.

"Está bem" disseram e deram no pé.

O homem encheu seu cesto com beiju para a viagem. Ele tinha muito beiju para vender em *Amenadiña*.

Então a lua cheia veio. Ele pegou seu cesto. Os dois estavam lá dentro, escondidos no beiju. Aquele homem se transformou em garça. Ele foi voando.

Veio a noite. Ele sentou-se em *Mrahuaka* para comer e descansar. Assim que ele dormiu, a barata e a baratinha comeram o beiju. Eles faziam muito barulho enquanto comiam no cesto.

Outra noite veio. Ele sentou-se em *Dodoima* para comer. Aqueles dois eram mesmo esganados. Eles nem esperaram que o homem dormisse, eles começaram a comer assim que pousaram. O beiju estalava e fazia barulho. "Chiripa" (barata) pensou o homem. Ele estava muito cansado. "Eu vou ver isso mais tarde" disse o homem e caiu no sono. Aqueles dois ficaram comendo a noite inteira.

Ahisha acordou com o sol. Ele ouviu seu beiju estalando. Então, ele abriu o cesto. Ele pisoteou as baratas. Ele cortou suas cabeças. Ele as arremessou para longe.

"Bom" ele disse. "Eu as matei. Agora vou partir e tomou seu beiju.

Barata e Baratinha (*Chiripa e Wiha*) deixaram seus corpos. Eles eram *huhai*. Eles não morriam. Eles vieram como mariposas e pousaram nas roupas do homem.

Quando ele transformou-se em garça para seguir voando, eles entraram em suas penas. Dessa forma, eles foram juntos até *Amenadiña*. Ele não sabia disso.

Ahisha comprou muitas coisas na aldeia na beira do mar. Ele vendeu muito beiju. Ele comprou armas, machados, facas, roupas e outros utensílios.

Aqueles dois só ficavam assistindo felizes, em silêncio. Eles nada compraram.

Então, eles disseram: "Está bem, nós já temos o bastante".

Então, a garça partiu, eles esconderam-se em suas penas novamente. Ele estava realmente cansado quando chegou em casa. Ele tomou seu corpo de *Iaranvi*. Ele tombou seu cesto e foi dormir. As mariposas voaram de suas roupas. Elas se transformaram em meninos. Eles pegaram o cesto e correram.

Quando eles voltaram à *Yaviña*, eles reuniram todas as pessoas. "Nós compramos isso em *Amenadiña*" disseram. "nós sabemos o caminho". Todos vieram ver as armas, o ferro, as roupas. Eles estavam felizes.

Então eles repartiram tudo entre aquelas pessoas e dançaram.

"Nós também queremos ir" todos disseram.

"Está bem. Este é o caminho" e contaram aos outros o caminho.

Antes disso, as pessoas não conheciam o caminho. Só os *Iaranavi* sabiam a rota. Eles eram os homens ferro. Quando nossos avós queriam armas, roupas e machados, miçangas, eles pediam aos *Iaranavi*. Só eles vendiam estas coisas. Hoje nós também conhecemos o caminho. Nós também vamos até *Amenadiña*. As pessoas esqueceram os *Iaranavi*. Ninguém volta mais a *Ankousturaña*.

As pessoas de hoje se lembram. É por isso que sabemos o caminho do ferro, o caminho da roupa. Aqueles dois meninos descobriram isso no início. Era muito muito longe. *Amenadiña* ficava no final da Terra.

Isso é tudo.

M12- A Mulher de Iureke

Dois irmãos viviam juntos. Um deles era casado. O outro não. Eles se chamavam *Iureke* e *Shikiemona*. *Shikiemona* era o solteiro.

Shikiemona gostava de sua cunhada.

"Com eu vou fazer?" ele se perguntava. Seu irmão ficava vigiando.

Ele foi caçar nas montanhas. Ele não voltou. Seu irmão enviou um mensageiro.

O que está acontecendo?” Perguntou *Iureke* ao mensageiro.

“Seu irmão manda dizer que não pode caminhar. Ele tem bichos de pé.” O mensageiro respondeu.

“Onde ele está?” perguntou *Iureke*.

“No fim deste caminho. Depois daquela montanha solitária.”

“Está bem, eu enviarei a minha esposa.”

A mulher imediatamente foi buscar a agulha para tirar os bichos dos pés de *Shikiemona*.

“Aqui estou”, ela disse ao seu cunhado quando chegou ao acampamento dele.

“Onde estão os bichos?”

“Não existem bichos.” *Shikiemona* saltou com um sorriso em sua face e correu na direção dela. Ele agarrou a mulher. Ele carregou-a para o fundo da floresta.

Hoje quando alguém conta uma mentira, nós dizemos: “São os bichos de *Shikiemona*.”

Iureke estava pensando: “Por que aqueles dois não voltam? Eu vou ver o que há de errado.”

Ele saiu e os encontrou. Ele ficou realmente louco. Ele bateu em seu irmão e carregou sua mulher dali.

“Está bem,” disse *Shikiemona*. “Meu irmão me bateu. Eu não vou voltar para casa. Eu vou viver sozinho agora.”

Ele começou a caminhar, ele andou até a beira do mar, até a *Amenadiña*. Ele ficou ali.

Uma lua se passou, e outra, e mais outra.

Então *Iureke* ficou triste. Meu irmão ficou furioso. Ele foi viver sozinho.”

Iureke sentou-se, cotovelos nos joelhos, cabeça nas mãos. Ele começou a pensar e pensar.

Então ele disse: “Está bem, vamos fazer as pazes. Eu enviarei um recado a ele. Eu direi para ele voltar.”

Iureke estava só pensando em silêncio. Ele não comia nada. Então ele disse: “Meu irmão está voltando, eu tenho de encontrar comida. Nós celebraremos quando ele chegar. Agora eu quero comer.”

Ele estava sentado, pensando, sonhando com comida. Não havia nada em *Yaviña*. Nem árvores, nem frutos, nem roças. Então ele espalhou a comida por ali, quando sonhava. Hoje *Yaviña* é uma terra boa.

Ele enviou mensageiros. Eles andaram e andaram. Eles chegaram a *Amenadiña*.

Seu irmão está chamando você,” disseram os mensageiros. “Ele não tem mais raiva. Ele quer que você volte a *Yaviña*.”

Shikiemona estava com medo. “Isto é uma armadilha”, ele pensou. “Está bem, eu voltarei na lua cheia.” Então, os mensageiros partiram.

Shikiemona reuniu muita gente, ele não queria voltar sozinho. As pessoas se armaram como soldados. *Shikiemona* era o líder.

Iureke os viu aproximar-se. Eles vinham na direção de *Yaviña*, lentamente, escalando a montanha *Yavi hidi*.

Iureke pensou: “pimentas quentes”, então eles comeram as pimentas. Todos aqueles que estavam vindo para lutar, morreram. *Shikiemona* comeu boa comida. Ele chegou à casa sozinho apenas com pouca gente pacífica.

Os irmãos ficaram muito felizes quando se viram juntos novamente. *Iureke* chamou todas as pessoas de toda parte da Terra para celebrar. Eles vieram todos. Então ele disse: “Nós teremos uma grande festa. Ela se chamará *Wanwanna*.”

Nós ainda celebramos a *Wanwanna* para recordar. Nós lembramos a reconciliação, a paz, quando *Shikiemona* voltou para casa.

Os homens as mulheres, as crianças, vieram de todas as casas da Terra.

Então os homens trouxeram carne, as mulheres trouxeram mandioca. Havia muita comida. Os homens jogaram. Eles lutaram. As mulheres fizeram o *yarake* e o beiju. Os músicos vieram com as flautas *wanna*. Os dançarinos com suas saís de palmeiras. Isso durou por cinco dias. Eles tocaram a *Wanwanna*. A primeira vez foi em *Yaviña*, quando *Iureke* perdoou seu irmão.

É assim que os velhos contam. É isso que eles dizem.

M13- Wachamadi

Aquela mulher apanhou e levou a mandioca da roça de seu irmão. Ele não queria isso. Ele disse: "eu vou puni-la".

No começo, não havia cobras na Terra. As cobras eram, então, todas, gente poderosa que viva no céu. Nomo era a mestra delas. Ela era uma linda mulher, mas era muito má.

Kasenadu foi até a casa de *Nomo*. Ele pediu a ela guardas para sua roça. Ele queria apanhar sua irmã.

"Bem", disse *Nomo*. Ela deu a ele quatro de seus filhos para vigiar a roça.

Quando eles chegaram à terra, eles se transformaram em cobras venenosas. Seus nomes eram *Enneku*, *Sede'detiu*, *Könnötö*, *T'dadema*. Eles foram as primeiras cobras venenosas.

Então *Kasenadu* colocou-as nas esquinas de sua roça. Elas se esconderam no mato. Então elas ouviram passos. Levantaram suas cabeças e espicharam suas línguas.

A mulher chegou lá na roça. Assim que ela chegou, aquelas quatro cobras pularam todas de uma só vez e picaram-na. Elas encheram-na de veneno. Depois disso, foram contar para *Kasenadu*.

Quando seu irmão chegou na roça, a garota disse: "Eu tenho febre como se houvesse um fogo dentro de mim. Ajude-me. Dê-me alguma *Iukuta*. Eu estou morrendo de sede.

Aquele homem não quis fazer nada. Ele esperava que sua irmã morresse. Ele só olhava sem dizer nada. Ele estava feliz.

Então ela começou a sonhar. Seu *akaato* viajou para fora de seu corpo. Ele foi sonhando para a casa de *Nomo*, para a mestrado veneno.

Então, sonhando, a mulher disse: "eu estou com sede. Dê-me algo para beber".

Então, *Nomo* veio com uma cabaça em suas mãos. "Tome essa *Iukuta*. Você se sentirá melhor."

A mulher tomou a cabaça. Aquilo não era *Iukuta*. Era só um truque.

Quando ela tomou aquilo, ela esqueceu seu corpo vazio na terra. Ela permaneceu ali sonhando, sonhando para sempre como um espírito na casa de *Nomo*. Ela permaneceu prisioneira por causa da bebida que *Nomo* deu a ela. Foi por isso que ela morreu. Então ela é como um espírito na casa da cobra. Por causa do veneno. Por causa da vileza de seu irmão, *Kasenadu*.

Então quando uma pessoa está morrendo por causa da picada de uma cobra, nós nos lembramos disso e damos a ela muita *iukuta* para beber. Dessa forma, nós impedimos que ela vá sonhando por aí pedir algo para beber. Elas não são enganadas. Elas tomam muito e põem fora o veneno. Elas não deixam seu corpo.

Quando aquela mulher morreu, *Kasenadu* cortou-a, ele colocou os pedaços sobre um jirau. "Eu irei comê-los mais tarde. Eu tomarei os ossos e o crânio.

Quando ele cortou o estômago dela, duas crianças não nascidas ainda saltaram. Eles rolaram dali até o mato. Eles ficaram ali. A noite veio. O dia veio. E outro e outro e muitos mais. Os ossos estavam limpos agora. O homem voltou para pegá-los. Ele encontrou os dois garotos ali, os filhos que ele tirou da mulher. O mais velho se chamava *Wedame*, o mais novo *Wachamadi*.

Kasenadu tinha duas jovens filhas.

"Venham comigo" ele disse. "Eu tenho duas garotas para vocês."

"Está bem", disse *Wachamadi*.

Wedame não disse nada. Ele não quis ir para a casa daquele homem. Ele ficou sozinho na floresta. *Wachamadi* foi com o homem encontrar as garotas.

Quando amanheceu, *Kasenadu* disse a ele: "Está bem, agora eu irei caçar. Eu voltarei antes do anoitecer. Quando eu voltar quero que você tenha feito uma nova casa e aberto uma nova roça. Depois você deve tecer um tipiti.

Ele disse isso e apontou vasto monte. Havia árvores por todo lado, grandes, enroladas por cipós. "Cortá-las todas, limpar tudo isso. Queimar. Abrir uma nova roça. Fazer tudo isso até a noite."

E ele apontou um outro monte: "Levante a nova casa aqui. Quero tudo pronto até a noite."

Então ele tornou a ordenar: "aqui está uma grande pilha de casca. Eu quero um grande número de tipitis para a festa da nova casa e da nova roça. Você deve tecê-los. Quero tudo pronto antes do anoitecer."

"Está bem", disse *Wachamadi*.

Kasenadu foi caçar. Então o garoto pensou: "Como é que eu vou fazer tudo isso?"

Ele sentou-se sobre uma pedra, cotovelos nos joelhos, cabeça nas mãos. Ele não comia, ele não falava, ele só pensava. "Como é que eu vou fazer?" Ele ficava lá pensando e pensando.

Então o sol estava ficando alto. Eles estava reto no céu. O garoto não se movia. Ele só ficava ali pensando.

Enquanto ele pensava, *Kuinadi* apareceu lentamente da palmeira mouriche. Ele era um lindo pássaro, velho e sábio. Ele era o mestre da *mouriche*.

"Eis o que você fará", disse o pássaro.

O garoto assistia o pássaro. *Kuinadi* picou uma folha de palmeira. Ele a assou e colocou as cinzas numa cabaça cheia de *iukuta*.

"Beba", ele disse, oferecendo ao garoto a cabaça. Assim que ele sentiu o poder das cinzas da mouriche, ele sentiu a força de quatrocentos braços em seus braços. Ele fez um machado e começou a cortar. Aquilo era como se ele não estivesse trabalhando. Ele não se sentia cansado. Ele só ia cortando e cortando. o machado parecia fazer tudo sozinho.

Nós não nos esquecemos do que *Kuinadi* mostrou-nos. Quando nós vamos trabalhar nós sempre pedimos a ele seu poder, o poder das cinzas do mouriche.

O machado cortava árvores grandes e cipós. Toda a floresta veio abaixo. *Wachamadi* estava feliz. Ele não estava cansado.

Então ele queimou tudo. Ele limpou a roça. Então ele disse: Está feito".

Então ele foi para o outro monte. Ele clareou tudo aquilo e construiu a nova casa.

Então ele foi até o outro monte tirar as casas. Ele fez uma pilha de casacas e tornou-a numa pilha de tipitis.

O sol estava alto no céu.

Então o garoto disse: "está tudo pronto". Ele sentou-se no pé do mouriche. Então ele sonhou. Ele ouviu a voz de *Kuinadi*: "Por que você está trabalhando tão duro para aquele homem? Ele não gosta de você. Ele é um homem mau. Ele matou sua mãe e seus irmãos. E agora ele está indo matar você."

"Está bem", disse *Wachamadi*. Eu o matarei primeiro. Então eu vingarei minha mãe e meus irmãos.

Ele ouviu o trovão. Ele viu o relâmpago nas nuvens. Ele escorregava como uma serpente de fogo. Sonhando, ele ouviu *Kasenadu* caçando. Enquanto ele pensava *Tukui*, o beija flor chegou voando.

"Eu sei o que você pode fazer."

Ele era rápido e muito pequeno. Ele podia ir a toda parte sem que fosse visto. Ele sabia o caminho do relâmpago.

"Está bem", disse o garoto. Ajude-me. Vá e descubra o segredo dele. Volte e conte-me."

"Está bem" disse *Tukui*. Ele foi e assistiu. Então ele voltou para contar ao garoto. "Eu descobri", disse ele. "Eu vi o relâmpago".

"O que ele é?" perguntou *Wachamadi*.

Uma cana explode e a luz salta. É assim que aquele homem caça. Ele atira em tudo que encontra. *Arakusa*³⁶ é o nome dessa cana.

"Bom", disse *Wachamadi*. "Agora eu sei. Eu irei roubá-la". Eu farei uma falsa *arakusa* e então eu o enganarei".

Então ele disse: "vá ver e faça-me um desenho da *arakusa*".

"Está bem", respondeu *Tukui*. E partiu voando.

"Como é que eu vou fazer? Eu não sei desenhar", pensou *Tukui*. No caminho, ele encontrou *Matuto*, a borboleta. *Matuto* gasta todo seu tempo pintando as suas asas. Todo dia ela as enfeita com novos desenhos. Ela suga as flores com seu longo nariz, ela fica girando coletando pó e óleos e pinta suas asas com eles.

"Ajude-me", disse *Tukui*. "Eu preciso desenhar uma coisa, mas não sei como".

"Está bem", respondeu *Matuto*. Ela foi e viu a *arakusa* e então fez um bonito desenho em suas asas.

Então *Tukui* e *Matuto* voltaram. O garoto olhou bem aquele desenho nas asas da borboleta. Então ele soube. Ele pegou uma cana. Ele a esculpiu. Aquele era o corpo da *arakusa*. Ele a decorou e fez uma *arakusa*. Ela apenas se parecia com a outra. Ela não tinha poder algum, só a forma. Ela era falsa.

"Está feito" disse *Tukui*. "Vá e a troque pela verdadeira.

Kasenadu estava colocando um pecari em seu cesto quando *Tukui* voou em torno dele. Ele queria ver a *arakusa*. Ela estava escorada na árvore. Ele pegou-a. Ele a substituiu pela outra. Ele fez isso sem fazer barulho algum. *Kasenadu* não o viu. Ele não sabia. Ele era bobo.

Agora ele não tinha mais poder. *Wachamadi* fez isso para puni-lo por sua maldade. Foi quando o medo das pessoas terminou.

A noite veio e *Kasenadu* voltou. Ele trazia sua *arakusa* falsa escondida.

Wachamadi estava dormindo nos pés da árvore de mouriche quando ele voltou. *Kasenadu* lhe deu um ponta-pé.

"Você terminou seu trabalho?" Perguntou.

O garoto levantou-se e não respondeu.

"Retardado, bom para nada", berrou o homem. "Você não terminou a roça, a casa e os tipitis?"

"Eu estava sonhando. Eu cortei, abati as árvores, construí casas e teci sebucans"

³⁶ Corruptela de arcabuz, espingarda em espanhol.

"Sonhando!" gritou o homem. "Agora nós vamos ver" *Kasenadu* pensou: "bom, ele não fez nada. Eu irei matá-lo".

Ele foi até o monte. Não havia mais árvores. A nova casa também estava de pé. Tudo estava pronto nas suas vistas. O monte de sebucans estava ali também.

"Está bem" pensou *Kasenadu*. "Este garoto é um *huhai*. Seu poder é perigoso. Eu irei matá-lo."

"Você terminou seu trabalho", disse para o menino. Então você será meu genro. Nós celebraremos. Nós chamaremos as pessoas para dançar. Nós cantaremos e beberemos".

Imediatamente ele chamou: "Venham amanhã. Eu tenho uma nova roça e uma nova casa."

Mulheres foram preparar a mandioca. Eles encheram uma grande *canawa* (um tronco de colocar a bebida alcoólica) de *iarake*. Os homens também foram apanhar o broto da palmeira (*wasai*) para preparar as saias e os chapéus. Os músicos foram apanhar bambus para suas flautas. Dentro de três dias, tudo estava pronto. Eles começaram a cantar. As mulheres trouxeram suas cabaças cheias de *iarake*. A nova casa era muito grande e muito bonita. A velha casa de *Kasenadu* parecia miserável, ela veio abaixo. Aquilo era um sinal do poder de *Wachamadi*. *Kasenadu* não sabia. Eles estava pensando: "Nós iremos beber, quando o garoto estiver bêbado, eu o matarei".

"Vamos ver quem pode beber mais?" Perguntou *Kasenadu*.

Wachamadi bebeu uma cabaça cheia depois da outra. Cada vez que ele tomava uma, ia para fora da casa e vomitava. Então, ele voltava e bebia mais outra. Foi assim que ele enganou *Kasenadu*. Ele não ficou bêbado.

Kasenadu pensou: "Ele está bêbado, é hora de matá-lo. Ele foi apanhar a *arakusa* escondida atrás da porta. Ele mirou no garoto. Alguém viu aquilo e gritou: "Cuidado menino, aquele velho homem quer matar você com aquela cana!"

Wachamadi não se moveu. Ele não estava com medo. Ele estava sorrindo. Então ele disse: Aquela cana é a *arakusa*. Agora vocês conhecem o segredo dele. Esse é o poder do relâmpago".

A casa estava cheia de gente *Kasenadu* tentou atirar. Nada. A *arakusa* estava morta. Ela não tinha poder. Ela não tinha relâmpago nem trovão. Todos estavam olhando para a *arakusa* falsa. Primeiro, o homem ficou surpreso, depois ele foi ficando furioso. Ele apontava a *arakusa* e o garoto rolava de rir. Então as pessoas começaram a rir também.

Eles não estavam mais com medo. Primeiro, um caiu na gargalhada, então outro e mais outro. Eles estavam felizes, não tinham mais medo do homem relâmpago e nem do trovão.

Enquanto eles riam, o relâmpago e o trovão apareceram. Mas eles não saíram das mãos de *Kasenadu*. Eles vieram de outro lado. Ele caiu. Não sobrou nada além de cinza. Então, as pessoas olharam para aquele menino. Ele tinha em suas mãos a arakusa. Ela era a verdadeira, a poderosa. A luz que saiu dela acertou *Kasenadu*.

Eles saíram gritando. Eles estavam bêbados. Eles caíam uns sobre os outros.

A filha daquele homem estava chorando, soprando as cinzas: "Não morra, beba".

Kasenadu ergueu-se das cinzas com um novo corpo. Ali estava ele novamente. A garota soprou sobre ele. Ela estava feliz.

"Está bem", disse *Wachamadi*. "Esta não é mais a sua casa. Ela é minha. Esta não é a sua luz, é minha". Então ele prosseguiu. "Eu irei caçar. Você, faça uma nova roça. Eu voltarei antes de anoitecer".

Ele o conduziu pela floresta e mostrou um monte cheio de grandes árvores. *Kasenadu* respondeu: "Não posso fazer tudo isso sozinho. Não tenho mais poder. Se você me ajudar, tudo certo"

"Está bem, eu ajudarei você", respondeu *Wachamadi*.

Ele chamou os caudas amarelas e os pecaris para ajudar a cortar as árvores. Eles não terminavam de derrubar as árvores no chão. "Deixem apenas uma, aquela grande ali no centro. *Kasenadu* irá cortá-la", disse *Wachamadi*.

Então aquele homem cortou a grande árvore. Quando ela caiu, todas as outras menores caíram também.

Foi assim que *Wachamadi* ensinou-nos a derrubar a roça. Então *Kasenadu* foi cortar a grande árvore. O machado dele apenas resvalava na árvore dura. Nada. Ele não podia cortá-la.

Então *Wachamadi* disse: "Está bem. Está na hora. Tudo cairá agora. Eu vou queimar isto."

Nada estava caindo. Aquele homem permanecia cortando. *Wachamadi* sabia. Ele queria matar *Kasenadu* como punição.

Ele tocou fogo no mato. O fogo se espalhou em torno de *Kasenadu*. O fogo e a fumaça estavam em toda parte. Ele não pode escapar. O primeiro dono do relâmpago e do trovão estava morto. Por causa dele as pessoas tinham vivido com medo. Agora eles sabiam o que era o trovão e o relâmpago. Seu novo mestre era bom.

É assim que os mais velhos contam isso. Foi assim que eu ouvi.

M14- Huiio

Aquela mulher fugiu para a floresta com as crianças no estômago. Seus braços estavam carregados de cabaças e cestos. Ela estava correndo. Enquanto ela corria, ela deixou cair uma cabaça. Ao quebrar-se, a cabaça se transformou em *Wiwio*, a árvore pato. Uma outra caiu. Ela se transformou em *Kahiuwai*, a árvore de aninga. Foi assim que elas nasceram. A mulher foi correndo e chegou ao *Uriñaku* (Orinoco). Ela não podia atravessá-lo. “Está bem”, ela disse

“Eu não posso atravessá-lo, a água será meu caminho.”

Ela entrou no rio. Ela fugiu de seu irmão nadando.

Ela disse: “Eu sou a Mestra da Água, a Mãe do Rio.” Então ela se transformou em *Huiio*, a Grande Serpente, a Mestra da Água. Ela foi às profundezas das águas e se escondeu. Não podemos mais vê-la. Então ela construiu sua casa no fundo das corredeiras.

O Orinoco tinha acabado de nascer. Todos os rios estavam começando a fluir. *Marahuaka* estava tombada ali. Então *Huiio* nasceu. Ela fez-se mestra das águas que correm por toda parte.

Wanadi estava furioso. Sua *Huehanna* tinha sido roubada. Ele foi procurar por ela. Ele perguntou para as pessoas. Ele ficou rondando perguntando por ela. Ninguém sabia dela.

Ele foi à casa de *Nuna*. Ele perguntou sobre a *Huehanna*. “Eu não sei onde ela está,” *Nuna* disse. Minha irmã sabe. Ela a escondeu no estômago. Por isso ela foi embora. *Nuna* disse a *Wanadi* para pegar a *Huehanna* de volta. Ele pensou: “dessa maneira, ela será punida.”

Wanadi foi procurar moça. Ele chamou por toda parte. Ela não respondia. Ele perguntou para as pessoas. “Nós não a vimos”, respondiam. Cada um foi num caminho, procurando e chamando a moça. Nada. Eles ficaram cansados. Eles não conseguiam encontrá-la. Eles voltaram.

Wanadi tinha um irmão, ele se chamava *Müdo*³⁷. Quando ele queria, ele se transformava no grande *Potto*

“Você era comprometido com ela” *Wanadi* disse. “Ela virá se você chamá-la. Então nós a pegaremos.”

“Ela é bonita. Com este meu grande bico e meus minúsculos olhos, ela não irá me querer. Eu sou feio. Ela não virá se eu chamar.”

³⁷ *Nyctibius grandis*. O engole vento, bacurau. *Müdo* é um dos três grandes espíritos pássaro que vivem no sexto céu. Apesar de sua posição como um dos mais poderosos auxiliares de xamã, *Müdo* é frequentemente motivo de piada por causa de sua feiura.

“Vamos tentar”, disse *Wanadi*. “Eu não quero perder a *Huehanna*. Ajude-me.”

“Está bem, irmão”, *Müdo* respondeu. Ele chamou seu amigo *Höhöttu*, a coruja. “Ajude-me”, ele disse. “Vamos chamá-la.”

Os dois se transformaram em pássaros da noite. Eles chamaram e gritaram a noite inteira. Quando o sol veio, ela apareceu. Ela ergueu seu corpo da água, no alto do ar, cantando: “Aqui estou.” Mas não foi a moça quem apareceu, mas a Grande Serpente, *Huiio*.

“Quem é você?” perguntou *Müdo*. “Eu não a conheço. Eu não chamei você.” E ele mirou seus olhos nela, esquivando a cabeça de lado, para vê-la melhor.

“Claro que você me chamou”, disse *Huiio*. “Sou eu, sua noiva. Foi por isso que eu vim. Eu reconheci seu chamado.”

Quando ela veio, os homens reconheceram a música da *Huehanna*. Se podia ouvir as crianças de *Wanadi*, cantando e dançando dentro da barriga da cobra. Eles estavam esperando para sair.

Müdo disse à cobra: “*Wanadi* quer a *Huehanna* de volta.”

“Eu não posso devolvê-la, ela respondeu. “Meus filhos estão dentro dela.”

“Eles não são seus. São os filhos de *Wanadi*.”

Ela não quis devolver.

Então *Müdo* e *Höhöttu* chamaram as pessoas, se viraram para todas as direções. Muitos vieram. Eles traziam arcos e flechas e se espalharam. *Müdo* e *Höhöttu* davam as ordens. “Vamos pegá-la e matá-la”, disseram.

Então o primeiro caçador veio, eles caçavam *Huiio* ao longo do rio. Eles podiam ver o arco-íris, o cocar de plumas no ar, secando ao sol. “Lá está ela!”, os caçadores gritaram. Eles estavam vendo o arco-íris.

Eles estavam perto agora. Eles disseram a *Dede*, o morcego: “Nós vamos atirar nossas flechas nela. Nós vamos matar a cobra para pegarmos a *Huehanna*. Você, fique aqui quieto, vigiando. Quando a *Huehanna* sair, agarre-a em sua rede de pescar. Não a deixe cair na água.

“Está bem”, ele respondeu. “Eu esperarei bem aqui.”

Os caçadores atiraram na grande cobra. Havia realmente muitos deles. Eles todos atiraram de uma só vez. Suas flechas voaram. Então, *Huiio* parecia ser um porco espinho, com todas aquelas flechas espetadas em seu corpo. Ela caiu. Ela deixou escapar a *Huehanna*. Ela foi lançada pelos ares. *Dede* estava vigiando. Prontamente, ele alcançou a *Huehanna* com sua rede de pescar e não deixou-a cair.

“Agarre firme!”, eles gritaram. “Não vá perde-la!”

Então, *Ficha*, o cuco, apareceu zunindo, logo atrás de *Dede*. Ele tinha um longo rabo. Ele empurrou *Dede* para o lado e lhe tomou a rede.

“Sai para lá!”, ele disse. “Deixe-me pegar isto. Seus olhos são muito pequenos. Você não pode enxergar direito.”

Ficha era muito vaidoso e arredio. Ninguém podia falar nada com ele. Ele fazia só o que queria. Foi por isso que aconteceu o acidente.

Assim que ele tomou a rede, a *Huehanna* caiu. Ele não conseguiu alcançá-la. Não deu tempo. A *Huehanna* voou pelos ares. Ela caiu na água.

“Está feito”, todos gritaram. “Agora, por sua causa nós a perdemos.”

Havia uma pedra dura na praia. A *Huehanna* se espatifou. Os não nascidos esparramaram-se. Eles não se quebraram, eles só se transformaram em ovos de peixes. Eles foram os primeiros. Quando os ovos se abriram, milhares de peixes saíram nadando. Crocodilos, jacarés e anacondas, todos os animais que são vistos hoje vivendo nos rios. *Huiio* é a mãe de todos eles. Os homens a mataram. Ela se debatia na praia. Ela morreu ali, coberta de flechas.

Na verdade ela não podia morrer. Ela era muito poderosa. Ela só deixou sua forma, seu corpo ali. O arco-íris é sua marca. Agora ela vive no alto do Céu, no lago *Akuena*. Agora, ela é a mestra do *Akuena*, da vida eterna.

O corpo dela permaneceu na Terra como a grande cobra. Eles a comeram. Primeiro veio o jaguar chamado *Manuwa*. Ele pegou o primeiro pedaço. Sua boca ficou cheia de sangue.

“*Taduiche! Taduiche!* Eu não comi! Estou faminto!” Os outros gritaram quando viram o sangue.

Eles ainda não tinham comido carne. Eles tinham acabado de tombar a *Marahuaka*. Eles só comiam mandioca e frutos. Então eles passaram a caçar desde o dia em que eles comeram carne. Um depois do outro, todos eles vieram, direto, farejando aquilo, empurrando uns aos outros e tomando sua mordida.

“*Taduiche! Taduiche!*” nós, caçadores, gritamos assim, hoje. Sempre fazemos isso em memória daqueles primeiros caçadores. Aqueles que mataram *Huiio*.

Quando *Huiio* morreu, os rios inundaram. Eles inundaram as aldeias. Eles inundaram toda a Terra. As pessoas fugiram. Correram para os penhascos e grutas nas montanhas. Quando a grande água escorreu, eles pensaram: “Vamos voltar para lá. Não há mais perigo.”

Então eles voltaram e comeram a grande cobra, a Mãe D'Água.

Müdo e *Höhöttu*, os pássaros da noite, eram os chefes das pessoas no começo. Eles empanturravam-se de comida e saíam, um atrás do outro. O sangue que permanecia no rio estava cheio de ovos. As pessoas de *Wanadi* não nasceram, elas se tornaram peixes.

O sol veio, apenas *Manuwa*, o jaguar e sua mulher permaneciam lá. A mulher estava vendo o sangue na pedra, na beira da praia. Ela encontrou dois ovos que estavam secos. Eles tinham caído nas pedras e não se abriram.

“Aqueles dois escaparam!” disse a mulher de *Manuwa*. Eu tomarei conta deles. Eu vou chocá-los. Eu serei a mãe deles.”

“Bom”, disse *Manuwa*. “Desse jeito nós teremos gente. Nós teremos comida em casa.”

A mulher de *Manuwa* se chamava *Kawao*. Ela salvou aqueles dois ovos. Depois, dois meninos nasceram. Eles eram os filhos de *Huiio*, irmãos daqueles que se tornaram peixes.

Foi assim que contaram. Isto é o que os velhos dizem. Isto é tudo.