

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA

Felipe Agostini Cerqueira

A Viagem da Gente de Transformação

Uma exploração do universo semântico da noção de transformação  
em narrativas míticas do Noroeste Amazônico

Niterói  
2008

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA

Felipe Agostini Cerqueira

A Viagem da Gente de Transformação

Uma exploração do universo semântico da noção de transformação  
em narrativas míticas do Noroeste Amazônico

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-  
Graduação em Antropologia da Universidade  
Federal Fluminense, como requisito parcial para  
obtenção do Grau de Mestre.

Niterói  
2008

Banca Examinadora

Prof. Orientador – Dr. Tânia Stolze Lima

Universidade Federal Fluminense

Prof. Dr. Ovídio de Abreu Filho

Universidade Federal Fluminense

Prof. Dr. Geraldo Luciano Andrello

Instituto SocioAmbiental

Suplentes

Prof. Dr. Gláucia Oliveira da Silva

Universidade Federal Fluminense

Prof. Dr. Aparecida Maria Neiva Vilaça

Universidade Federal do Rio de Janeiro

**FICHA CATALOGRÁFICA**

**Cerqueira, Felipe Agostini.**

A Viagem da Gente de Transformação. Uma exploração do universo semântico da noção de transformação em narrativas míticas do Noroeste Amazônico/ Felipe Agostini Cerqueira. Niterói, PPGA/UFF, 2008.

145f.

Orientador: Tânia Stolze Lima

Dissertação de Mestrado – Universidade Federal Fluminense, Programa de Pós-Graduação em Antropologia, 2008.

Referências bibliográficas: f. 144-145.

1.Noroeste Amazônico. 2.Mitologia Desana. 3.Transformação. 4. Xamanismo. I. Lima, Tânia Stolze. II. Universidade Federal Fluminense. III. Título.

## **Resumo**

Esta dissertação tem como objetivo investigar alguns aspectos da noção de transformação a partir de diferentes passagens de um mesmo material mítico, o mito da criação Desana, povo do noroeste amazônico da família lingüística tukano. Nas três versões principais tratadas aqui, foram separadas quatro passagens que associariam a noção a um campo conceitual particular. Por um lado, buscou-se identificar esses campos conceituais e, por outro, perceber as derivações da noção entre um campo e outro, marcando as conexões entre as passagens do mito. O trabalho vacila entre uma análise estrutural, buscando-se assinalar os problemas lógicos e suas soluções, e uma leitura transversal da operacionalização da transformação em seus diversos aspectos. O objetivo final é identificar através das narrativas os diferentes universos de problemas que a idéia de transformação suscita no pensamento indígena.

Palavras-chave: Noroeste amazônico; Desana; Mitologia; Transformação; Xamanismo.

## **Abstract**

The objective of this dissertation is to investigate some aspects of the notion of transformation parting from different passages in the same mythic material, the myth of Desana's creation, a people from the northeastern Amazon, from the tukano linguistic family. At the three main versions studied in this work, four passages were separated, which would associate the notion to a particular conceptual field. On the one hand, the work tries to identify these conceptual fields, and, on the other, to grasp the derivations of the notion among the fields, highlighting the connections among the passages of the myth. The work hesitates between a structural analysis, trying to point the logical problems and their solutions out, and a transversal reading from the mechanism of the transformation on its various aspects. The final objective is to identify, throughout the narratives, the different universes of problems that the idea of transformation causes at the Indian mind.

**Key-words:** Northeastern Amazon; Desana; Mythology, Transformation; Xamanismo.

## **Agradecimentos**

Gostaria de agradecer primeiramente aos meus pais pelo apoio incondicional dispensado desde o início, e em todo o processo do trabalho. Aos meus tios Esther e Osvaldo, que são quase segundos pais, e dispensaram igual apoio. Também à Tânia, por suas leituras penetrantes que me mostraram caminhos, questões e soluções não apenas “criativas”, mas de extrema sensibilidade. E também pelo cuidado dispensado desde o início. Gostaria de agradecer igualmente à Luciana, companheira em todas as jornadas que sempre apareceu nas horas mais certas para me oferecer a força e resistência necessária. Aos meus irmãos, que são as minhas maiores preciosidades, incluindo nesta categoria o meu cunhado.

Também gostaria de agradecer aos mineiros do apê da Glória, em especial Maria Júlia e Leonor, que suportaram a minha angústia e terror nos momentos finais da escrita dessa dissertação. Também pelas boas idéias e pela paciência em me ouvir e ajudar a me entender melhor. Ao pessoal que tão carinhosamente me abriu suas casas nas comunidades do rio Xié. Igualmente ao Instituto SócioAmbiental e sua equipe que fez o mesmo em São Gabriel da Cachoeira e em São Paulo. Em especial a Elizabeth, Gustavo, Sucs e Geraldo. À FOIRN, em especial ao senhor Renato. A Taís, Élio e João pelo carinho recebido em Manaus. Ao NUTI e a Eduardo Viveiros de Castro, especialmente por terem tornado possível a minha primeira viagem de transformação. A Najara, minha cigantina que iluminou o meu caminho. Aos amigos de Prados e do Rio (e Brasília também, Maíra). Em especial à Jêjê e à dona Dora, pela felicidade dos dias que passei em sua casa, cuidando das crianças, ouvindo o baile e terminando os trabalhos finais. Aos amigos e colegas do mestrado, especialmente Bruner, Júlia e Rafael. Também à Carol, a quem reencontrei depois de tanto tempo e que me acolheu no Rio com um carinho só dela. Força irmã!!!!

Por fim gostaria de agradecer a todas as pessoas que participaram direta ou indiretamente e as quais tornaram mais bonito esse trabalho. Em especial Paulim. De nossas conversas muitas dúvidas se esclareceram e muitas idéias surgiram. Também Pedrin, Ribão, Carol, Iara, Ana Só, Pedro Rocha, Alice, Beatriz, Bia, Edgar, Rosângela, Gabriel, Tata, Mariza, Jupira, tia Lígia, ti Nestin, Dezinha, Biazinha, Leandrin, Ana Carol, Ó, Taís, Dora, Play, Helô, Chloe, André Botelho, Gláucia, Ana Maria, Cristiane Lasmar, Ovídio, entre outros.

Para Laís.

## Sumário

|   |            |
|---|------------|
| <b>Introdução</b>   | <b>9</b>   |
| Apresentação  | 9          |
| Sobre a etnografia do Noroeste Amazônico                    | 13         |
| Pensando a socialidade e os mitos. Pensando a transformação | 23         |
| <b>1. Da Criação</b>  | <b>35</b>  |
| Versão Lana   | 35         |
| Versão Fernandes  | 41         |
| Versão Galvão   | 53         |
| <b>2. A Viagem de Transformação</b>                         | <b>58</b>  |
| Versão Fernandes  | 58         |
| Versão Lana   | 65         |
| Versão Galvão   | 76         |
| <b>3. A Origem do Caapi</b>                                 | <b>94</b>  |
| Versão Galvão   | 94         |
| Versão Fernandes  | 100        |
| Versão Lana   | 100        |
| Alguns aspectos da diferença                                | 102        |
| <b>4. A Origem dos Pajés</b>                                | <b>116</b> |
| <b>Referências Bibliográficas</b>                           | <b>144</b> |

## Introdução

### *Apresentação*

Antes de tudo, uma mulher *brotou* de si mesma. Com ela se criou também um compartimento onde ela ficou: era o seu quarto. Essa mulher, em seu quarto, *pensa*, e o pensamento toma corpo, sendo assim *criado* o universo, isto é, uma bola que incorporou toda a escuridão. Neste tempo, só havia luz no quarto da mulher. O universo era como se fosse uma grande casa. Para povoá-la, em seu quarto, a mulher *mascou ipadu*<sup>1</sup> e *fumou cigarro*. Tirou o ipadu da boca e o fez se *transformar* em homens: cinco irmãos trovões – eles eram uma espécie de humanidade imortal e invisível. Ela os saúda como “irmãos” e eles respondem saudando-a como “avó”. Cada irmão recebe um compartimento, um quarto, na grande casa. Mais tarde, cada quarto tornou-se a casa de cada um dos cinco irmãos-trovões. Eles são encarregados de *criar* a luz, os rios e a humanidade, tarefa que não conseguem cumprir. *Criam* apenas os rios. Na sua segunda tentativa, eles, de tão bêbados de um gahpi<sup>2</sup> muito forte, oferecido na casa de um deles, também nada conseguiram. Um dos irmãos, o único que tentou seguir as instruções da mulher, ficou muito bêbado e saiu vomitando até morrer. A mulher resolveu *criar* um novo ser para que ele *criasse* as coisas. Voltou à sua casa, e voltou a *pensar*. Mascou ipadu, fumou cigarro e *da fumaça formou-se* esse novo ser, que é conhecido como o Criador da Terra, o Demiurgo. Ele era invisível, não tinha corpo e não se podia tocá-lo ou vê-lo. Foi saudado pela mulher como “bisneto” – saudação a que ele respondeu chamando-a de “bisavó”. O Criador da Terra efetivamente cumpriu o seu dever: com seu bastão-chocalho mágico, *criou* o sol e foi subindo. Ao *subir*, os paris<sup>3</sup> semeados de tabaco e adubados pelo leite da mulher, *se transformaram* nos patamares da Terra. Estava *criada* a luz e a Terra, com seus patamares. Depois, ele subiu até a casa de um dos cinco irmãos-trovões, aquele que guardava os enfeites e as riquezas usadas nas danças cerimoniais. Lá, ele encontrou um ser que a partir de então o acompanhou até o fim dos acontecimentos. Eles aprenderam com o guardião dos enfeites os *ritos* que deviam realizar para *criar* a futura humanidade.

---

<sup>1</sup> Ipadu é um pó verde feito da folha da coca.

<sup>2</sup> Gahpi ou caapi, alucinógeno feito a partir de um ou mais cipós: as diferentes espécies do *Banisteriopsis*.

<sup>3</sup> Pari é uma espécie de esteira muito usada no noroeste amazônico para, entre outras coisas, cercar peixes e cercar as mulheres e iniciantes no ritual das flautas sagradas.

Vendo que seus alunos tinham aprendido bem, o guardião decide então seguir com eles na viagem de transformação da humanidade. Ele se *transforma* em uma anaconda onde ficam guardadas as formas de pré-humanidade que serão a futura “gente da *transformação*”. Ele desce de sua casa que fica no patamar mais alto, enquanto os dois heróis sobem até o patamar onde fica o grande lago de leite. A bordo da anaconda, submersos nas águas, eles fazem uma longa viagem rio acima, partindo do grande Lago de Leite até o centro do mundo, que é sua terra tradicional (às margens de algum rio ou igarapé no Noroeste amazônico). Ao longo de toda essa longa viagem, os dois vão fundando uma infinidade de casas chamadas *casas de transformação*, e a humanidade vai *fermentando* até virar efetivamente a humanidade. Já formados, eles então emergem para a superfície através de buracos na pedra de uma cachoeira (Ipanoré, ou outras). Em cada uma dessas casas, os dois irmãos param e realizam uma cerimônia especial. Já em terra firme, os grupos continuam a viagem até chegar ao seu território tradicional (Lana & Lana, 1995).

\* \* \*

A maioria dos grupos indígenas do Noroeste Amazônico, com maior ou menor ênfase, partilham desse complexo mítico que envolve principalmente a formação da humanidade através de um longo processo de fermentação em uma viagem de canoa (ou Anaconda) rio acima. Mais do que um tema mítico comum, esses mitos contam dos lugares específicos das diversas malocas e assim dos diversos povos que vivem nos rios, bem como de seu parentesco, fundando desse modo todo um sistema relacional entre eles. As narrativas servem muitas vezes para justificar prerrogativas e posições nos sistemas agnáticos locais, bem como relações preferenciais de exogamia grupal. Cada grupo ou subgrupo tem suas versões próprias da viagem comum da humanidade. Mas, além disso, eles têm também um conjunto particular de narrativas que contam da viagem realizada depois de já diferenciados e separados dos outros grupos. Assim, se há uma transformação entre uma versão e outras que diz respeito à mesma parte da história, há, ainda, histórias que só dizem respeito a grupos específicos. São os caminhos que seguiram depois de se separarem dos outros. Mas essas narrativas de um grupo particular também têm suas versões relativas aos subgrupos que se separariam depois. Isto é, se os ancestrais tiveram uma estória pós-diferenciação que não diz respeito a outros grupos exogâmicos, ela será contada diferentemente segundo o sib do narrador. Desta forma, mesmo essas estórias pós-diferenciação também justificam prerrogativas e posições, agora dentro de divisões

menores do que a divisão dos grandes grupos<sup>4</sup>. Essa mitologia, segundo a literatura etnográfica, constitui ferramenta importante em diferentes contextos relacionais dos povos da região. É também importante para compreendermos os modos nativos de entendimento de sua socialidade. Mais que isso, trata-se de um discurso nativo próprio para o entendimento e a constituição da socialidade, operando uma série de relações e acontecimentos, especialmente no que diz respeito ao universo masculino, ritual, e hierárquico dessas sociedades. E ainda é parte fundamental da técnica, conhecimento e poder xamânico. É instrumento central da prática do xamanismo, pelo menos em algumas de suas especialidades.

Desde o fim da década de 1970, começou a ser elaborado um formato editorial da narração desses mitos. Algumas pessoas de uma comunidade Desana de kumua<sup>5</sup>, *Umusĩ Pārōkumu* e *Tōrãm̃ Kēhiri*, pai e filho, com o apoio de um missionário que trabalhava e estudava na região e de uma antropóloga, resolveram narrar, gravar e escrever a história mítica de seu povo, e publicá-la. Segundo eles, o livro era para que esse conhecimento não se perdesse e pudesse ser ensinado para os mais jovens de seu *sib*. A esse livro se seguiu um conjunto de livros, todos dedicados à narração da mitologia de determinada comunidade. Hoje são ao todo oito volumes, que formam a coleção **Os Narradores do Rio Negro** e em que constam versões de comunidades Desana, Tukano, Baniwa e Tariana. É notável o grande interesse que parece mover diferentes comunidades da região em escrever e publicar suas versões. O livro de *Umusĩ Pārōkumu* e seu filho foi republicado nesta coleção. Pelo breve resumo que fiz acima do motivo da criação da humanidade a bordo da Anaconda-gigante fica nítido um traço que marcou a minha leitura dos volumes. Marcou igualmente a leitura de outras narrativas do noroeste amazônico e acabou se constituindo no objeto principal perseguido nesse trabalho. Estou me referindo à insistência e repetição com que é tratado o tema da transformação, em seus diversos aspectos e universos de significação. As narrativas operam a reprodução ostensiva de uma série de formas de transformação e descrevem com riqueza os contextos em que elas se realizam. Fazem ainda um rico uso das raízes que

---

<sup>4</sup> Estou aqui descrevendo o perfil das narrativas desana da viagem de transformação. Narram uma viagem de canoa-anaconda comum a todos os ancestrais da humanidade, como visto, e também uma viagem particular a cada grupo exogâmico depois que se pisa a superfície. Na mitologia de outros povos da região, embora haja a mesma distinção entre uma estória comum e outra particular, ela é narrada de outras maneiras. Por exemplo, os Barasana contam que cada grupo exogâmico nasceu de uma cobra ancestral, de cujas partes do corpo surgiram os ancestrais de cada subgrupo (ver por exemplo S. Hugh-Jones, 1979 e C. Hugh-Jones, 1976).

<sup>5</sup> Kumua, kumu no plural, são uma espécie de xamãs tukano; mais especificamente são tidos como benzedores.

indicam essa noção, ou noções afins, associadas a objetos, seres, lugares etc. Depois de realizar essa síntese de uma das versões da origem do universo, sublinhei todas as palavras associadas diretamente com a questão da transformação. Tanto as que indicam ações e acontecimentos no mito, como as que indicam substâncias a isso associadas, e ainda as palavras compostas que possuem a raiz indicativa de uma dessas noções.

Não apenas no tema da criação do mundo e das gentes, mas em todo o conjunto de narrativas estudadas aqui a questão da transformação aparece de maneira muito pungente e ricamente trabalhada em seus diversos sentidos nos textos e universos míticos. Tal riqueza indica que o tema constitui um problema que ocupa o discurso indígena. Assim, o objetivo desse trabalho é seguir e entender os diversos aspectos de noções como as de criação, transformação e diferenciação nesse discurso mítico. Noções, pelo menos a primeira vista, até certo ponto equivalentes. Deve-se ler esse trabalho como uma tentativa de perceber como é que se dão os diversos tipos de transformação, e desta forma, como uma tentativa de forjar uma imagem aproximada da noção ou noções de transformação que informam esses mitos. É, pois, essa noção indígena que se vai investigar, através de seu uso na mitologia. As próprias narrativas e também leituras da etnografia da região indicaram os contextos diferenciais em que essa noção se coloca e as relações que ela estabelece com outras noções. Voltarei a este ponto mais adiante.

Pretendo dedicar-me aqui unicamente ao estudo de três versões do mito da criação publicadas nos livros de autores Desana da coleção **Narradores do Rio Negro**. O primeiro livro é *Antes o Mundo Não Existia. Mitologia dos antigos Desana-Kêhíripõrã*, de autoria do sr. Firmino Arantes Lana (Umusĩ Pārōkumu) e seu filho, o sr. Luiz Lana (Tōrām Kêhíri)<sup>6</sup>. O segundo é *A Mitologia Sagrada dos Desana-Wari Dihputiro Põrã*, de autoria do sr. Américo Castro Fernandes (Diakuru) e seu filho maior Dorvalino Moura Fernandes (Kisibi). E o terceiro é o *Livro dos Antigos Desana-Guahari Diputiro Porã*, do sr. Wenceslau Sampaio Galvão (Tōrām Bayaru) e seu filho maior Raimundo Castro Galvão (Guahari Ye Ñi).

No corpo do trabalho, refiro-me a esses três livros como versões Lana, Fernandes e Galvão, e, sempre que necessário, para distinguir a primeira e a segunda edições de *Antes o Mundo Não Existia*, refiro-me a elas como versões Lana 1980 e Lana 1995.

---

<sup>6</sup> Há duas edições deste livro. A primeira é à qual me refiro acima, de 1980. A segunda, de 1995, é uma edição revisada da primeira e é o primeiro volume da coleção **Narradores do Rio Negro**.

### *Sobre a etnografia do Noroeste Amazônico*

É importante fazer aqui uma contextualização etnográfica dos mitos tratados, bem como recuperar alguns problemas levantados pelos etnólogos da região.

A região etnográfica do Noroeste Amazônico, especialmente a bacia do alto rio Negro e as de seus principais afluentes ali, os rios Uaupés, Içana e Xié, constitui um complexo indígena, formado por povos de três famílias lingüísticas: arawak, tukano e maku. As comunidades maku se encontram dispersas por uma região que vai desde o redor de São Gabriel da Cachoeira até o Alto Tiquié – afluente à margem direita do Uaupés. Seus principais grupos são os *Yuhupde*, *Hupda*, *Dâw* e *Nadöb*. Suas comunidades são freqüentemente mais afastadas dos grandes rios, sempre no interior da floresta ou perto de rios menores. Por causa disso, são tidos na região como povos da floresta, em oposição ao padrão dos povos tukano e arawak, que têm como ideal uma vida associada ao rio e à navegação<sup>7</sup>. No curso médio e alto do rio Negro, bem como ao longo das bacias do rio Içana e Xié, e tributários, até a Venezuela e Colômbia, há principalmente comunidades de povos arawak: Baré, Baniwa, Corripaco e Werekena. No curso do rio Uaupés e afluentes, até Colômbia, as comunidades são principalmente de grupos da família lingüística tukano. Segundo o mapa-livro *Povos Indígenas do Alto Rio Negro* (Cabalzar & Ricardo, 2006), os grupos de língua tukano oriental são: Tukano<sup>8</sup>, Desana, Cubeo, Wanana, Tuyuka, Pira-Tapuya, Miriti-Tapuya, Arapaso, Karapanã, Bará, Siriano, Makuna, Tatuyo, Yuruti, Barasana (Panenoá) e Taiwano.

A região do alto rio Negro é uma área integrada por complexos sistemas regionais, que envolvem diferentes grupos lingüísticos em redes de relações tradicionais. Estas relações são marcadas principalmente por trocas matrimoniais e cerimoniais, bem como por um complexo mítico, que em grande parte as fundamenta. Tratam-se de sistemas que integram diferentemente povos de um mesmo rio, ou de uma mesma bacia, ou o conjunto de povos de uma mesma família lingüística, e ainda povos de diferentes famílias. Tanto grupos arawak, como maku e tukano estão tradicionalmente envolvidos de alguma forma em

---

<sup>7</sup> Tomei para essa pequena introdução sobre a região do Alto Rio Negro como um todo os dados do livro-mapa *Povos Indígenas do alto e médio Rio Negro* (Cabalzar & Ricardo, 2006).

<sup>8</sup> Existe uma família lingüística tukano, da qual fazem parte todas as línguas citadas como línguas tukano em geral. E entre as línguas tukano em geral, existe uma língua particular conhecida como Tukano, assim como o povo que a fala. Quando me referir aos povos e línguas da família tukano, usarei a letra minúscula; para me referir ao povo Tukano em particular, usarei a letra maiúscula.

relações, muitas vezes marcadas por uma especialização técnica, seja ritual ou produtiva, ainda que essa especialização possa ser apenas, em alguns casos, de ordem ideológica.

A dinâmica social dos grupos da bacia do rio Uaupés, como Chernela (1983) a descreve, pode ser caracterizada como sistemas de grupos de descendência verticais, exogâmicos e ordenados hierarquicamente, em diversos níveis. O grupo lingüístico seria o grupo de descendência mais abrangente, pois na maior parte das vezes ele se confunde com o grupo exogâmico<sup>9</sup>. Este último se caracteriza pelo conjunto dos grupos de *sib* que se consideram como descendentes de um mesmo grupo de irmãos ancestrais míticos. Geralmente se constitui de várias comunidades que ocupam um mesmo segmento de rio, ou toda uma margem do rio, ou ainda estão espalhadas ao longo de uma bacia menor. Falam uma mesma língua, salvo algumas exceções. Esses grupos exogâmicos são caracterizados ainda por um complexo de relações de trocas cerimoniais, marcadas por uma hierarquia fundada nas relações de idade relativa dos grupos de irmãos ancestrais dos quais descendem cada um dos subgrupos. Os descendentes do irmão mais velho são tidos como hierarquicamente superiores, e tradicionalmente têm como território seu as bocas ou partes mais baixas dos rios. Os descendentes dos mais novos, ao contrário, são inferiores e estariam mais perto das nascentes. Tal distribuição se fundamenta principalmente no mito de criação, cujas versões nem sempre coincidem. Segundo algumas versões, os irmãos mais velhos se localizariam na parte dianteira da cobra-transformadora, e, ao desembarcar, já que a cabeça da cobra se encontrava virada para a foz, desembarcaram mais próximo dela (Lasmar, 2005, p. 55-56; C. Hugh-Jones, 1976).

Chernela descreve entre os Wanana um sistema de classes de idade relativa, em que os *sibs* descendentes dos irmãos mais velhos são chamados de netos; os do meio, de tios; e os mais novos, de avós. Nesse sistema que regula o casamento entre diferentes grupos exogâmicos, os homens de um *sib* neto de um grupo lingüístico deveriam se casar com mulheres de *sibs* também netos de outro grupo lingüístico (Chernela, 1983, p. 68). Os grupos de língua tukano, bem como alguns arawak da região, se caracterizam por um sistema de trocas

---

<sup>9</sup> As exceções são as três fratrias Cubeo que constituem três grupos exogâmicos e os três grupos exogâmicos Makuna. Também, outros grupos que tradicionalmente falavam línguas diferentes mas que por razões muitas atualmente falam uma mesma língua. Como bem lembra Hugh-Jones (2002), as fratrias cubeo e makuna não constituem um grande grupo fechado, já que embora os membros dessas fratrias casem-se entre si, eles casam também com membros de outros grupos exogâmicos não-makuna ou não-cubeo. Pode-se dizer que há uma ideologia do casamento exógamo que está intimamente relacionada à diferença lingüística, embora outros fatores possam ser importantes também.

matrimoniais entre grupos de línguas diferentes, sendo que a regra de descendência é patrilateral, e a regra de residência é virilocal. Em outras palavras, as mulheres abandonam suas comunidades e vão morar com seus maridos e o grupo de irmãos desses, que normalmente tem como língua materna uma língua diferente das esposas. Os filhos vão pertencer à comunidade dos pais e herdaram assim a identidade, os conhecimentos e os bens do grupo do pai, bem como os nomes do seu *sib*.

O *sib* é o conjunto dos descendentes de um ancestral comum que tradicionalmente viviam em uma mesma maloca, ou quando muito em casas menores ligadas a uma mesma maloca principal. Hoje, as comunidades podem ser vistas como versões das antigas malocas. Na maior parte das vezes são constituídas por um *sib*. Os grupos locais são constituídos principal e idealmente pelos membros de um *sib* e suas mulheres estrangeiras, bem como alguma outra unidade ou grupo menor que não faz parte do grupo principal. Em cada comunidade, normalmente vivem um grupo principal de irmãos, ou primos paralelos paternos, junto com suas esposas e filhos, tendo uma vida comunitária que os associa e que fortalece a identidade do grupo. O *sib* é também marcado por uma assimetria entre as relações de irmãos fundada na idade relativa. O irmão mais velho tem prerrogativas de chefia, assim como os seus descendentes – pelo menos idealmente. O grupo local pode ser constituído igualmente por primos paralelos por parte de pai cujos pais eram o grupo de irmãos ancestrais que o fundara. Assim, os filhos do irmão ancestral mais velho tem prerrogativas de liderança. Chernela descreve os *sibs* como “grupos de descendência nominados e localizados”. “Os membros se consideram todos descendentes de um dos irmãos ancestrais do grupo lingüístico”: “os netos de um só homem” (Chernela, 1983, p. 62). Os *sibs* se confundem idealmente com os grupos locais. Segundo a autora, o modelo ideal de comunidades é que seja formada efetivamente por grupos agnáticos de um mesmo *sib*. O grupo de irmãos deve efetivamente continuar vivendo junto num grupo local, embora muitas vezes aconteça de um dos irmãos abandonar ou constituir uma nova comunidade perto ou longe do centro do *sib*. O grupo local do *sib* se constitui idealmente em torno do grupo familiar do irmão primogênito. A realidade etnográfica é um pouco mais matizada e muito mais complicada, havendo inclusive cidades indígenas, que congregam diferentes *sibs* de um mesmo grupo exogâmico, e mesmo de grupos

exogâmicos diferentes<sup>10</sup>. Há comunidades que embora tradicionalmente pertencentes a um sib específico abrigam unidades familiares de outros sibs e mesmo de outros grupos exogâmicos. É preciso assim ler essas informações sobre os territórios e os grupos de descendência como uma tendência e como um modelo ideal indígena. Da mesma forma, as regras de casamento também podem ser lidas como um modelo ideal indígena. Há vários matizes que conformam pequenas diferenças na atualização dessas regras em cada comunidade. De qualquer maneira, essas questões fazem parte da ideologia e das preocupações indígenas, mesmo e principalmente onde elas não se atualizam ou se atualizam de maneira muito estranha ao modelo ideal. Elas se constituem assim como questões operativas de seu discurso e de sua socialidade.

Chernela argumenta que, se a condição de membro de um *sib* é conceituada em termos de descendência, não é exatamente o conhecimento de genealogias o que importa para esses grupos. Salvo o ancestral comum, o homem do qual todos são netos, e as linhas que o ligam aos grupos de irmãos que constituem o grupo lingüístico, as genealogias não têm nenhuma profundidade. Isto especialmente porque há um sistema de nomação complexo que praticamente reduz as genealogias a apenas duas gerações: os netos recebem nomes da geração dos avós. Assim, o que caracteriza um *sib*, diz a autora, é a posse de um nome (etnônimo) característico (Chernela, 1983). Hugh-Jones, no mesmo sentido, argumenta que o princípio da patrilinearidade não deve sugerir que “as identidades do grupo, o pertencimento a ele e a propriedade estão todos baseados em algum princípio abstrato e *a priori* de descendência”. Na prática, “é a propriedade material e imaterial e as noções de essência, propriedade e identidade que constituem os grupos e os tornam “patrilineares” – e aqui a língua, os nomes e a nomação passam a primeiro plano” (S. Hugh-Jones, 2002, p. 47). É preciso frisar ainda que esses *sibs* estão constituídos no passado mítico.

A respeito dos Cubeo que encontrou nas margens do Cuduiarí, Uaupés e Aiari, Goldman (1979) diz que formavam três grandes grupos não nominados, que ele chama de fratrias. Essas fratrias são grupos de *sibs* irmãos. Em cada uma, os vários *sibs* se consideram descendentes de um mesmo grupo de irmãos e, portanto, não se casam com ninguém que faça parte desse mesmo grupo de *sibs*. Os membros dos *sibs* de uma fratria podem se casar com os membros de *sibs* de uma das duas outras fratrias Cubeo, o que acontece mais

---

<sup>10</sup> Como é o caso de Iauaretê, entre outras. A este respeito, ver principalmente Andrello, 2005 e Lasmar, 2005.

comumente. Eles também podem se casar com membros de *sibs* de outros grupos lingüísticos, seja arawak, seja tukano. Os *sibs* de um mesmo grupo ocupam territórios contíguos e estabelecem entre si uma rede de trocas principalmente cerimoniais. Uns participam das cerimônias dos outros, são convidados para as festas dos outros e raramente há uma cerimônia que efetivamente diga respeito ao conjunto de *sibs* como um todo. Goldman mostra que para efeitos cerimoniais há efetivamente uma hierarquia. Ela se exprime principalmente na periodicidade com que um *sib* faz festas e cerimônias e na solicitude dos *sibs* irmãos de comparecem e de fazerem convites para as festas. Tal diferença hierárquica também se inscreve nos mitos partilhados pelos grupos. Contudo, diz o autor, cada *sib* é autônomo tanto em relação a sua economia como em suas relações políticas. Não apenas não há, como existe uma recusa a qualquer tipo de imposição, de domínio de um *sib* sobre outro, ou mesmo qualquer tipo de influência política e/ou econômica. O autor mostra que, por um lado, a relação entre os *sibs* é marcada principalmente pela autonomia e pela recusa a uma submissão, mesmo no plano ideológico. Em outras palavras, é marcada pela igualdade entre os grupos. No plano ritual e mítico, por outro lado, há sim prerrogativas e mesmo a concepção de superioridade entre os diferentes *sibs*.

Goldman descreve um clã Cubeo, os *Bahúkiwa*, com quem conviveu nas décadas de 30 e 40. Eles moravam numa grande maloca, construída por seu chefe. O *sib* constituía os grupos de irmãos moradores desta maloca e mais alguns grupos irmãos consanguíneos que moravam seja em casas contíguas, seja em malocas rio abaixo ou acima, constituindo assim *subsibs*. O autor diz que, ao menos no que toca aos *Bahúkiwa*, *sib* menor do rio Cuduiarí, o que apontamos acima como uma ideologia da autonomia e liberdade não seria contraditório com um pensamento de comunhão e pertencimento a um grupo mais amplo. E isto se replicaria tanto no plano das relações das unidades marido-esposa com os grupos familiares mais extensos – os grupos de irmãos – como no plano das relações entre os diferentes grupos de irmãos e o *sib*. E também quanto às relações entre os *sibs* dentro de um grupo de *sibs* – isto é, a fratria. Um *sib* vai assumir e mesmo querer fazer parte de uma “fratria” na medida em que sua autonomia fique absolutamente resguardada – diz o autor (Goldman, 1979). Da mesma maneira, um casal vai fazer parte e vai continuar morando em uma maloca até o dia em que sentir que sua autonomia foi desafiada. Tanto se pode constituir uma casa contígua, no caso de se tratar de um grupo de irmãos que partem

juntos, como se pode constituir o que o autor chama de satélite, isto é, uma outra maloca associada à primeira, um *subsib*. Ou ainda se pode efetivamente deixar aquele grupo de parentes e ficar vagando pelos rios, se associando a outros grupos familiares que aceitarem uma nova unidade familiar-associada.

Este aspecto de uma tensão entre duas formas de socialidade, ou dois modelos de socialidade é forte na etnografia de Goldman, e também chama a atenção em outras etnografias tukano. A ênfase na assimetria em certos espaços simbólicos e a forte necessidade de afirmação da simetria em outros são temas de grande interesse na etnologia da região. Para fazer uma síntese rápida desse problema, pode-se dizer que a assimetria se mostra através das terminologias de parentesco e se replica em todas as relações caracterizadas pela agnação, sejam essas relações entre irmãos dentro de uma comunidade formada por um grupo de irmãos, ou mesmo relações entre os diferentes *sibs* de um mesmo grupo exogâmico. Ela também se mostra através das relações entre grupos de irmãos ancestrais na mitologia dos diferentes povos. Os termos que designam o “irmão mais velho”, tanto na mitologia quanto em muitas relações entre e intra *sibs*, designam um nível superior de hierarquia. O termo “irmão mais novo” diz o contrário. Quanto aos irmãos do meio, eles estão necessariamente em posições relativas. Segundo S. Hugh-Jones (1995), termo para irmão não existe independentemente de sua caracterização como mais novo ou mais velho. Em um pedaço de rio, os espaços são tradicionalmente distribuídos segundo a ordem hierárquica dos *sibs* que conformam os grupos locais, e dentro de uma comunidade, são distribuídos segundo uma hierarquia entre os grupos de irmãos. Entre o grupo de irmãos, outras prerrogativas são divididas segundo essa mesma hierarquia – pelo menos idealmente. Dentro de um grupo de *sibs*, os *sibs* que supostamente descendem do irmão ancestral mais velho têm precedências sobre os outros. Como chama a atenção Lasmar, essa assimetria é fortemente enfatizada nas ocasiões em que a idéia do grupo ou de todo é reforçada. Isto é, nos momentos rituais de uma comunidade, nos *dabucuris* realizados entre *sibs* de um mesmo grupo exogâmico, e nas relações formais entre os homens, especialmente as que dizem respeito à totalidade da comunidade, do *sib* ou do grupo exogâmico (Lasmar, 2005). Em suma, no universo marcado como agnático, masculino e ritual, a hierarquia aparece como um traço muito importante para os tukano como um todo.

Segundo S. Hugh-Jones, os tukano teriam dois diferentes e complementares modos de conceitualização da socialidade, cada um baseado em diferentes, e generizadas, leituras da casa (S. Hugh-Jones, 1995, p. 231). Um modelo enfatizaria o grupo, suas relações internas de hierarquia. O outro enfatizaria a igualdade, interdependência e consanguinidade, e seria especialmente pertinente na vida cotidiana, no plano das atividades de produção e trabalho nas roças, e de comensalidade. Ou seja, na vida cotidiana, a hierarquia não parece ser aclamada; o que se prioriza são as relações de igualdade e simetria. As relações entre as mulheres e seus maridos, quando se trata do seu núcleo familiar não-extenso, da produção e da vida íntima, são marcadas por uma simetria: já que depende da mulher a parte mais importante do sustento da casa, ela domina a esfera doméstica estabelecendo ali uma equivalência de poder.

Da mesma forma, nas relações entre grupos afins, especialmente entre grupos que estabelecem uma relação de afinidade real, a simetria e a igualdade é que parecem ser traços os mais marcados. O fenômeno das classes de idade ressaltado por Chernela (1983) só corrobora esse ponto – os membros dos *sibs* só se casam com membros de outros *sibs* que têm uma posição hierárquica equivalente. A equivalência na relação de afinidade pode ser observada em muitas ocasiões. Em um dabucuri, o grupo dos anfitriões deve produzir caxiri bastante para servir aos visitantes por dois ou três dias. São as mulheres que produzem toda a bebida, e o sucesso da festa depende da disposição e sabedoria para o fazê-lo bom, no ponto certo de fermentação. Os visitantes trazem os presentes, comidas, caças, peixes e produtos especiais que fazem. Considera-se que os visitantes são os doadores do dabucuri, pois só a comida e os produtos – mas não a bebida — são considerados como presentes. Os anfitriões, por sua vez, vão retribuir os presentes recebidos em uma próxima ocasião. No caso de um dabucuri realizado entre grupos afins, as trocas devem ser equilibradas, simétricas. Já no caso de grupos agnáticos, os “mais velhos” devem ser mais generosos. Isto é, eles devem oferecer os presentes primeiro, e devem oferecer sempre mais do que esperam receber (ver também Lasmar, 2005, p. 62).

O sistema de nomenclatura e o sistema de terminologia de parentesco são problemas etnográficos de grande rendimento para o pensamento dos povos do noroeste amazônico. Em linhas gerais, o sistema de terminologia de parentesco no Uaupés é do tipo dravidiano, isto é, apresenta uma divisão do campo dos parentes em duas categorias: consanguíneos e afins. Os primos paralelos são classificados como consanguíneos, proibidos como

parceiros matrimoniais. São considerados irmãos. Os primos cruzados são classificados como afins e cônjuges preferenciais – especialmente a filha da irmã do pai. Considerando que o casamento da irmã do pai a levou para um grupo afim, a filha dela seria uma retribuição natural pela transação que levou a própria irmã do pai do seu grupo agnático. Essa distinção entre consanguíneos e afins vai fundamentar uma série de formas de socialidade e de relações de acordo com o fato do parente ser agnático, e consanguíneo conseqüentemente, ou afim. Como já visto, as relações consanguíneas são marcadas por uma imagem de grupo, e pela caracterização cerimonial, hierárquica. Segundo Goldman (1979), entre os Cubeo os casamentos dos membros de um *sib* podem se dar com qualquer membro de *sib* de uma outra fratria ou mesmo de outro grupo lingüístico. Mas os casamentos naturalmente preferidos são com os parentes da mãe. O autor mostra como é muito mais confortável para um jovem escolher uma noiva no grupo de parentes da própria mãe, isto é, entre as suas primas cruzadas – as filhas do irmão da mãe ou qualquer outra sobrinha de *sib*, ou alguma moça daquela comunidade. Na antiga maloca da mãe, o jovem se sente mais à vontade pois tem uma relação de maior intimidade do que teria com os sogros de uma maloca estrangeira. Isto porque em sua infância normalmente passou algum tempo de sua vida ali com os parentes maternos. Assim, prefere-se o casamento do filho na casa dos irmãos da mãe, formando assim grupos afins de relações mais estáveis. Os cunhados de uma geração serão os sogros dos filhos uns dos outros, aumentando assim as conexões e o grau de suas ligações. Todo o problema das relações matrimoniais e de irmandade Cubeo giram em torno do problema da consanguinidade e afinidade do grupo de origem dos agentes.

As formas vocativas dos termos de parentesco têm um forte rendimento na própria formação dessas relações, pelo menos miticamente. Em algumas versões do mito de origem do universo e da humanidade, quando todos eram iguais não podia haver casamento, dado que todos eram irmãos. Para resolver o problema, o ancestral de um dos grupos começou a chamar seu irmão de cunhado, tornando as irmãs dele possíveis esposas para o seu grupo (Lana & Lana, 1980; 1991; Fernandes & Fernandes, 1996; Galvão & Galvão, 2004, etc). Isto é, chamar o parente de cunhado estabeleceu a relação de afinidade, e conseqüentemente significou a diferenciação dos grupos. Da mesma forma, as assimetrias estabelecidas dentro de um grupo agnático, seja ele um *sib*, um grupo local ou um grupo lingüístico, são referenciadas em termos vocativos. Assim, quando se encontram,

uma pessoa que é inferior na hierarquia saudará o outro de “irmão mais velho”. Num episódio mítico, a própria saudação de outrem como “irmão mais novo” torna-o efetivamente inferior. E, como visto acima, os termos ‘avô’, ‘tio’ e ‘neto’ denotam diferenças na hierarquia entre *sibs* dentro de um grupo lingüístico.

Quanto ao sistema de nomeação, Chernela argumenta que uma pessoa só se torna membro de um *sib* depois de receber o nome do *sib*, em um ou mais rituais. Recebendo o nome, o indivíduo se torna um membro do *sib* de seu pai. Mas, mais do que isso, é somente recebendo o nome que ele se torna vivo (Chernela, 1983). Para os Wanano, diz a autora, dar o nome a alguém é dar “fôlego”, o sopro vital. E este sopro é do ancestral do *sib*. Em poucas palavras, o indivíduo só é alguém socialmente quando recebe o nome, e ele só poderá recebê-lo do *sib* do qual fará parte, isto é, o do seu pai<sup>11</sup>. A autora argumenta ainda que se por um lado é só através do nome que o indivíduo terá direito básico à vida social e a um lugar específico, o grupo também, na figura do ancestral, só pode se reproduzir através dos indivíduos que levarão seu nome. Diz a autora que a nomeação é entendida como um processo de troca: a perpetuação da vida dos *sibs* é alcançada quando um indivíduo toma o nome de um ancestral e pode assim se saber vivo socialmente. O ancestral dá o nome ao indivíduo, e “assim, esse indivíduo está *sendo trocado* por esse ancestral”, pois o ancestral está lhe emprestando o sopro de vida social. A forma ancestral que se perpetua nas unidades, e as unidades que vivem através da forma ancestral – tal é o processo descrito com a idéia de troca. “Por meio do nome, o recipiente se torna um verdadeiro ser humano e social, enquanto o ancestral recebe uma encarnação viva, continuando, assim, sua vida na sociedade” (Chernela, 1983, p. 62).

Os nomes são, pois, propriedades dos *sibs*. O primogênito masculino de um núcleo familiar recebe o nome de seu avô, que também o recebeu de seu próprio avô. Os filhos seguintes podem receber qualquer nome dos irmãos mais novos de seu avô. Embora os nomes sejam propriedades do *sibs*, eles se repetem entre os *sibs*. Assim como os irmãos, os nomes, cada um contendo uma conotação inerente e invariável, estão numa relação de hierarquia. O pertencimento ao grupo é assim governado pelo sistema de nomeação. O *sib* tem um nome, um etnônimo, que o diferencia dos outros e que o caracteriza como descendente daquele irmão ancestral que o fundou.

---

<sup>11</sup> Isto coloca um problema bastante sério notado por Lasmar (2005) nos casos em que os filhos não têm pais indígenas ou não tem pais reconhecidos, isto é, nos casos dos filhos só de mãe. Nessas ocasiões, a mãe e seus pais têm um sério problema, pois não há um pai de cujo *sib* esse filho possa receber a alma, o sopro, o nome.

Em junho de 2007, nos poucos dias que passei em comunidades Werekena, povo de língua Arawak que vive nas margens do rio Xié e na Venezuela, estes me falavam sempre vagamente de um etnônimo que se confundia com o sobrenome (em português) de cada grupo familiar estendido – as *tapuias*<sup>12</sup>, como chamavam. Quase todos a quem perguntei sabiam as suas *tapuias* – normalmente nomes de animais como onça, maracajá, *pírare* (um passarinho pequenino e azul que rouba frutas no quintal) etc. Mas ninguém sabia explicar o que significavam aquelas *tapuias*. O capitão de uma comunidade, que era da *tapuia maiauaruone* (maracayá-mirim), disse que também não sabia bem. Mas me contou que aqueles nomes eram fundamentais para os processos de cura por benzimento xamânico. Os pajés, ou benzedores, só poderiam efetuar o processo de cura de um doente através da *tapuia* deste. A *tapuia*, disse ele, seria o caminho da cura, o caminho da vida. Quando a criança nasce, a *tapuia* é o seu caminho da vida – é através da *tapuia* que se pode fazer o seu benzimento apropriado. E no processo de cura ela seria o caminho da cura. Mas ele não sabia bem, disse, pois não era pajé. O seu pai fora um grande pajé, mas agora ninguém mais era. Mais nada soube me dizer a respeito. Isso sugere uma conexão entre os nomes e etnônimos e um aspecto cosmológico dos povos do noroeste amazônico que é particularmente central para o conhecimento e poder xamânico. Os nomes têm uma função muito importante na cosmologia em geral: dão aos portadores, como já dito, o “sopro”, a vida.

Uma outra leitura do problema da relação entre os nomes, a continuidade do grupo e a alma dos indivíduos o conecta ao problema da relação entre os seres humanos propriamente ditos e outras formas de vida, em especial a gente-peixe, bem como ao problema do lugar da vida cerimonial e da mitologia e da relação com os ancestrais. A relação entre esses problemas sugere que os nomes protegem os seus donos do maior perigo para os tukano, que é o perigo da indiferenciação. Esse perigo pode ser ilustrado no medo de serem atacados pela gente-peixe, que é uma espécie de gente indiferenciada, que não tem nome. O nome seria a proteção contra essa forma de existência transformacional, que não chegou ao estágio da diferenciação final<sup>13</sup>. Forma associada a um tempo e acontecimento míticos. O próprio contato com esse mundo ancestral pode provocar esses

---

<sup>12</sup> Tapuia é “tribo” em língua geral. Os werekena tem como língua principal atualmente a língua geral, isto é, o nhengatu.

<sup>13</sup> Talvez essa leitura pudesse ficar mais precisa a partir dos conceitos de Deleuze de diferenciação intensiva (ao invés de indiferenciação) e diferenciação extensiva (ao invés de diferenciação). Mas não foi possível no âmbito deste trabalho desenvolver melhor esta possibilidade.

perigos transformacionais. Deste modo, a nomeação e toda a série de rituais que reforçam o nome e o pertencimento do indivíduo a um grupo específico, e que ao mesmo tempo o diferencia dentro deste grupo, podem ser entendidos como fundamentais para a proteção desse indivíduo contra essa existência transformacional, indiferenciante. E neste sentido ainda, as práticas xamânicas podem ser entendidas como o refazimento dos percursos diferenciadores dos tempos míticos para restabelecer o caráter diferenciado da pessoa doente. Isto pode ser verdadeiro ao menos no que diz respeito a um certo tipo de prática xamânica descritas por Buchillet (1992) em relação aos desana. E do mesmo modo, tais práticas, pelos mesmos motivos, são fundamentais também para a manutenção da saúde da comunidade. Muitas doenças seriam entendidas como consequências do ataque da gente-peixe, que é invejosa da situação dos humanos – diferenciados e mortais. Esse ataque pode ser entendido como a tentativa de estabelecer um plano transformacional de existência para aqueles atacados por ela. O doente estaria assim, ao contato dos seres indiferenciados, avançando para um plano da existência marcado pela diferenciação intensiva. Plano este que pode ser estabelecido igualmente de outras maneiras. Assim, o nome e sua reafirmação ao longo de toda a vida nos rituais constante da vida de uma comunidade, bem como nas situações em que o xamã têm que realizar seus ritos curatórios, reafirmam o pertencimento das pessoas a uma comunidade, a um grupo agnático, a um grupo particular. Tal pertencimento é o fundamento de sua existência como uma pessoa diferenciada, que faz com que não seja ele um ser gente-peixe, transformacional.

*Pensando a socialidade e os mitos. Pensando a transformação*

Não se trata somente de se elevar acima dos valores próprios da sociedade ou grupo do observador, mas justamente acima de seus *métodos de pensamento*, de atingir uma *formulação válida*, não somente para um observador honesto e objetivo, mas para todos os observadores possíveis. O antropólogo não faz somente calar seus sentimentos: ele modela novas categorias mentais, contribui para introduzir noções de espaço e tempo, de oposição e contradição, tão estranhas ao pensamento tradicional quanto as que encontramos hoje em certos ramos da ciência natural. (Lévi-Strauss, 2003b, p. 405).

Para Lévi-Strauss, o que caracterizaria a antropologia seria a apreensão a partir de um ponto de vista outro. Estudar um povo qualquer não é descrevê-lo “objetivamente”, mas procurar formular uma estrutura de pensamento que lhes seja tão compreensível quanto o é para nós. Isto é, o que faz da antropologia *antropologia* é esse interesse em apreender a

realidade a partir de um olhar outro. Aprender a realidade a partir de um olhar que possa ser compartilhado tanto por mim quanto por esse outro, não sendo nem exatamente o meu nem exatamente o dele. Num artigo de 1954, o autor diz que não é um objeto que lhe seja próprio o que caracteriza a antropologia, mas uma concepção particular do mundo ou “uma maneira original de colocar os problemas” (Lévi-Strauss, 2003b, p. 386). Tal maneira é simplesmente um olhar para fenômenos sociais que em “razão das grandes diferenças que oferecem com relação” (ibid, p. 387) aos fenômenos próprios à sociedade do observador “tornam manifestas certas *propriedades gerais* da vida social” (ibid, p. 387). Em outras palavras, o que caracterizaria a antropologia seria essa maneira de direcionar o olhar para aquilo que lhe é estranho e, a partir da diferença entre o que é próprio ao observador e o que é próprio ao observado, tornar visíveis propriedades que são inerentes aos dois, mas que não se reduzem a nenhum dos dois. Trata-se de levar a referência para além da experiência própria do antropólogo em sua sociedade. Isto é, negar a si próprio, transformando assim a si próprio, mas sem se transformar no outro tampouco. Lévi-Strauss caracteriza o conhecimento do outro não como um legitimador de qualquer resignação diante de uma naturalização de certos hábitos que se encontram aqui e acolá, pelo contrário. Trata-se de “questionar o homem integralmente em cada um de seus exemplos particulares” (Lévi-Strauss, 1993a, p. 39).

Mauss, diz Lévi-Strauss, “conduz a ver, na interseção de duas subjetividades, a ordem de verdade mais próxima que as ciências do homem possam pretender quando defrontam a integridade de seu objeto” (ibid, p. 16). Já se pode intuir a noção de estrutura de Lévi-Strauss. Longe de ser, como em Radcliffe-Brown, uma organização social durável em que os indivíduos e grupos estão ligados por posições ou funções sociais, se aproxima mais da imagem de Mauss das “categorias inconscientes”. Isto é, o que a etnologia faz são modelos que tornam possível algum controle sobre as experiências originais de outros povos. A antropologia é uma comunicação do homem com o homem. Esses modelos, seja constituindo sínteses mais gerais ou mais locais, devem ter sempre a contra-prova do modelo nativo e dos modelos etnográficos. Isto é, as grandes sínteses que um antropólogo faz têm que estar de acordo, dar significado ou fazer sentido em termos das etnografias que ele utiliza. As etnografias por sua vez têm que dar significado e fazer sentido em termos dos modelos nativos. O que faz o antropólogo é então sempre constituir modelos a partir da interseção de subjetividades, isto é, modelos significativos a partir da sua própria

experiência junto a um povo estrangeiro, ou, no quadro de um conjunto de aspectos de uma determinada região geográfica, a partir do conhecimento da literatura etnográfica. Ou ainda pode-se tratar de modelos gerais, que conectam povos através do mundo. O que parece importante frisar é que os modelos antropológicos partem dessa concepção de que o sentido do homem só pode ser encontrado no questionamento de cada um de seus exemplos. E portanto, o sentido que Lévi-Strauss dá às “categorias inconscientes”, ou “estruturas inconscientes”, se relaciona a essa idéia de interseção entre subjetividades mais do que a algo da ordem de subcamadas mentais. É preciso entender que tais categorias são inconscientes porque não se reduzem nem ao sistema de significação do nativo, nem tampouco ao sistema de significação do cientista ocidental. Elas estão além. Constituem um algo virtual, uma referência para ambos os sistemas.

O próprio dos mitos (...) não será evocar o passado abolido, e aplicá-lo como um parâmetro sobre a dimensão do presente, a fim de decifrar um sentido, onde coincidem as duas faces – histórica e estrutural – que opõem ao homem sua própria realidade? (Lévi-Strauss, 1993a, p. 11).

Um passado abolido que serve como um parâmetro sobre a dimensão do presente é uma boa imagem para se perceber o entendimento que Lévi-Strauss tem do sentido de estrutura. Com o que se disse até aqui, não se poderia entender estrutura como um “parâmetro” tal qual é usado por Lévi-Strauss para identificar esse passado mítico? Poderia-se dizer: o próprio das *estruturas* não será evocar um *virtual*, e aplicá-lo como um parâmetro sobre a dimensão das diferentes experiências humanas, a fim de decifrar um sentido, onde coincidem as duas faces – de um povo e de outro; do nativo e do antropólogo – que opõem ao homem sua própria realidade? A estrutura, para Lévi-Strauss, é inconsciente no sentido de que se trata de um conjunto de relações e relações de relações que se atualizam através de possibilidades finitas.

A noção de estrutura em Lévi-Strauss é operativa em seu trabalho apenas através de uma noção de transformação que informa o seu procedimento analítico. O método das transformações diz respeito ao problema das invariâncias. Ele pode ser bem ilustrado na fórmula de Goethe, “todas as formas são semelhantes, e nenhuma é igual às outras” (apud Lévi-Strauss, 1993a, p. 26). A princípio, trata-se de buscar propriedades semelhantes em sistemas aparentemente diferentes. Através da comparação entre diferenças é que podemos capturar o que é mais real e geral. Buscar o que é invariável através das diferenças entre os fatos. O que faz Lévi-Strauss é ir constituindo sistemas mais amplos a partir de sistemas

menores. Isto é, ele vai identificando similaridades entre coisas que a princípio parecem diferentes através de planos cada vez mais gerais. A prova do método é perceber se tais similaridades seriam mesmo significativas. Antes de continuar mostrando como funciona a noção de estrutura no pensamento de Lévi-Strauss e o método das transformações, é preciso retomar rapidamente suas reflexões que colocam a antropologia como uma semiologia, e o seu objeto como sendo particularmente simbólico.

O que faz a antropologia, diante de “um grupo suficientemente restrito para que o autor tenha podido reunir a maior parte de sua informação graças a uma experiência pessoal” (Lévi-Strauss, 2003b, p. 395), ou diante de um conjunto menos restrito que ele procura comparar, é se perguntar “o que tudo isso significa?” (Lévi-Strauss, 1993a, p. 18). Diante disso, Lévi-Strauss busca traduzir “em nossa linguagem regras primitivamente dadas em uma linguagem diferente” (ibid, p. 18). Isto é, o que faz a antropologia é traduzir, para uma linguagem própria, a linguagem antropológica, regras, objetos, técnicas, tudo o que concerne à experiência humana, e que se encontrava antes formulado nos termos nativos. Se pensarmos então o signo como Peirce o formulou – “aquilo que substitui alguma coisa para alguém” – a antropologia seria efetivamente uma semiologia. Pois o seu procedimento é sempre o de substituir, colocar um signo ou conjunto de signos no lugar de outros, de forma a tornar compreensível o primeiro conjunto em termos do segundo. Técnicas, regras, instituições, costumes etc, tudo pode ser entendido como signos, pois no esforço de compreendê-los sempre estaremos os fazendo ocupar o lugar de coisas que nos são mais comuns e que nos significam por sua vez alguma coisa. Mas o ponto que parece importante notar é que se tratam de “escolhas dentro de uma *gama* maior de possibilidades” (ibid, p. 19). Mais que analogias, neste sentido, “mesmo as técnicas mais simples de qualquer sociedade primitiva revestem o caráter de um *sistema*, analisável em termos de um *sistema mais geral*” (ibid, p. 19). O que requer que eu faça aqui uma correção, pois não se trata para o autor – embora pudéssemos perfeitamente entendê-lo assim a partir de certas passagens – simplesmente de uma tradução em termos próprios de coisas estrangeiras. Mais do que isso, haveria um sistema mais geral, e os sistemas particulares seriam substituições dos elementos desse sistema mais geral, poderiam ser traduzíveis uns nos outros, ou ao menos ser transformáveis uns nos outros.

Em última instância, toda a mitologia, por exemplo, poderia ser reduzida a um tema primordial do qual todos os outros poderiam ser entendidos como transformações,

inversões, enfraquecimentos, ou exagerações. Bastaria que se fosse perspicaz o suficiente para formular um tal mitema tão múltiplo, e que fosse possível tomar conhecimento de tudo o que se pode chamar de mito, bem como os seus respectivos produtores, e ainda que se tivesse todo o trabalho de estabelecer as conexões pertinentes e necessárias entre ele e todo o conjunto existente. Mas o caminho até esse ponto é por demais longo e estará sempre no horizonte, distante das possibilidades do investigador – como é óbvio notar. Além disso, é necessária uma profunda seriedade para ir se fazendo as conexões sem que elas possam parecer obras do acaso ou do descuido. Além de profundo conhecimento dos diferentes universos míticos, e das redes de relações das pessoas que produzem esses mitos.

A imagem da antropologia como semiologia pode ser entendida como a vida dos signos – em termos da lingüística estrutural, na qual esses signos são relações de relações – no conjunto da vida social. Assim, para Lévi-Strauss, trata-se de encontrar que relações de oposição estão na base de todo sistema mítico, por exemplo. E a forma como ele pode chegar a isso, é analisando os mitos, colocando-os lado a lado com outros que lhe sejam comparáveis, respeitando uma coerência – cultural, geográfica, histórica – e constituindo sistemas que possam ser englobados em sistemas míticos mais gerais. Fazendo relações e correlações entre universos cada vez mais distantes.

De certo modo, pode-se dizer que na noção de estrutura em Lévi-Strauss, tudo se passa como se os sistemas fossem necessidades simbólicas e houvesse efetivamente um sistema virtual que englobasse e se atualizasse na forma de sistemas particulares. Neste sentido, elicita-se a idéia do caráter sistemático de todo pensamento. Em outros momentos, contudo, a noção toma o caráter de um artifício que torna possível a relação entre coisas diferentes. Isto é, um instrumento que possibilita a comunicação entre os homens, a conexão entre universos aparentemente distintos. Tal oscilação aparece na obra de Lévi-Strauss, tanto quando se trata de seus textos mais metodológicos, onde ele define a antropologia, a noção de estrutura e os métodos, como quando se trata de seus trabalhos mais analíticos como os estudos do parentesco e dos mitos. Assim, pode-se entender o trabalho de Lévi-Strauss, e alguns trabalhos nos levam mais para um ou para outro lado, ora como um esforço de se chegar a um nível crescente de generalização, constituindo efetivamente a uma imagem cada vez mais completa do homem, ora como um esforço de constituir conexões criativas, entre as diferentes experiências humanas. De qualquer

maneira, trata-se sempre para ele de um construir constante de estruturas que tornam possíveis novas criatividades, novas passagens, que colocam em risco as estruturas que as possibilitaram.

\* \* \*

Peter Gow, em *An Amazonian Myth and its History* (2001), além de sua grande inspiração lévi-straussiana, resgata do trabalho de Christina Toren sobre os rituais de iniciação de meninos em Fiji e da maneira diferenciada como meninos e adultos experienciam tal rito, uma imagem interessante das sociedades humanas e de suas relações. Todas as pessoas de uma comunidade dão sentido ao mundo de maneiras que são manifestamente versões umas das outras. Afinal, se significar é dar sentido a algo de maneira reconhecível àqueles com quem se partilha esse mundo, entender as diferentes maneiras de significar o mundo dentro de uma mesma comunidade como versões umas das outras é poder prescindir de um sistema de significação que totalize todas as ações significantes em uma cultura reificada, reificante. Se se prescinde assim da necessidade prévia de um sistema, contudo não prescinde de um teor comunicativo. Isto é, um ato significativo deve comunicar com outros agentes, com outros atos, caso contrário, não significará nada. Assim, qualquer ato significativo deve estabelecer conexões, entre sentidos, entre agentes e entre outros atos significativos. Daí entender-se que são versões uns dos outros, nunca exatamente a mesma coisa – salvo em condições de efetiva reificação – mas também nunca absolutamente autônomos, independentes, isolados. As crianças de Fiji entram num mundo “que é dado a elas, elas têm, então, que necessariamente dar sentido àquele mundo para si, e elas dão sentido a ele em relação com os sentidos que outros deram a ele” (Toren apud Gow, 2001, p. 295). Tal imagem de uma comunidade de sentidos não supõe um necessário e imposto partilhamento total de sentidos. Em outras palavras, prescinde-se de um objeto (ou uma natureza, que seja) que totalize os significados, ou o estabelecimento de uma cultura comum onde todos teriam sido enculturados. Antes, faz de todo ato simbólico uma versão, ou transformação de outros atos simbólicos – sendo esta relação de transformação, entendida não no sentido diacrônico, necessariamente, mas também no sentido sincrônico –, o que torna tais atos comunicáveis.

Se isto é verdade no que diz respeito às relações dentro de uma comunidade fijiana durante um período de tempo específico – qual seja, o período em que a antropóloga esteve realizando o seu trabalho de campo – podemos supor comunidades de sentidos em

diferentes escalas. Tal noção é o que tornaria possível o entendimento da história de uma estória Piro por Gow. Esta é também a leitura que Gow faz do trabalho de Lévi-Strauss nas Mitológicas. Segundo Lévi-Strauss (1993b), não há isolamento ou povos isolados, nunca houve: “com pequenas exceções, nada que acontece em uma população era desconhecido de seus vizinhos, e as modalidades de acordo com as quais cada uma explicava o mundo e representava o universo para si eram elaboradas em um incessante e vigoroso diálogo” (Lévi-Strauss, *A Via das Máscaras*, apud Gow, 2001).

O ponto é que, seja no caso das relações entre as crianças e os adultos de uma mesma comunidade, seja no caso de um espaço de meio século de uma mesma população Piro, seja no âmbito de cinco séculos de uma ampla gama de populações ameríndias, as diferentes gerações, ou os diferentes tempos, ou os diferentes povos, podem ser entendidos como transformações uns dos outros na medida em que suas maneiras de viver e de dar significado ao mundo possuem necessariamente conexões parciais uns com os outros. Ninguém está isolado. Isto significa que os povos, os pais e os filhos, e os diferentes momentos de uma população se comunicam e, nesta comunicação, estabelecem-se conexões de significados, que são sempre parciais. Significados que nunca são inequivocamente os mesmos, mas que são contudo comunicáveis em muitos casos. Trata-se assim de perceber quais são essas conexões. E que diferenças essas conexões estabelecem. Entender o mundo humano desta maneira prescinde dos limites totalizantes que separam os universos dos índios, ou quaisquer que sejam os grandes divisores que separam o mundo branco ocidental dos outros mundos. Quando tais limites existem, tratam-se de limites ideológicos, isto é, limites internos a uma determinada comunidade significativa, e não limites universais e universalizantes, ou necessários. Tal modo de entendimento prescinde ainda de vermos os povos indígenas como conjuntos isolados e totalizados.

\* \* \*

Lévi-Strauss intenta uma investigação dos mitos que só me parece possível tendo-se em conta uma vasta amplitude e um vasto conhecimento e sistematização da matéria mítica tal qual ela segue seu sistema de transformações através de versões e povos, bem como dos contextos etnográficos onde ela foi produzida. Ele percorre diversos caminhos que lhe traçam as narrativas míticas de povos de norte a sul do continente americano entre uma versão e outra. Ele persegue as variações de uma unidade constitutiva mítica entre as

passagens. Transforma um motivo de uma versão em unidade constitutiva de outro contexto narrativo para tornar possível estabelecer conexões entre duas narrativas que, de outro modo, não pareceriam tratar das mesmas questões. O método das transformações pode ser entendido como a busca de uma unidade de comunicação entre esses universos diversos. Parte-se do pressuposto de que não há isolamento e que é sempre possível a comunicação entre os mundos. Sendo assim, resta ao antropólogo identificar em que bases se pode constituir essa comunicação. Assim, a investigação atravessa mundos tão distantes e estabelece conexões entre esses mundos através de alguns procedimentos principais. Em primeiro lugar, uma dissecação em vários planos dos discursos míticos produzidos em cada um desses mundos. Depois uma apreensão dos pontos de referência em que se pode assentar para estabelecer as diferenças entre esses mundos. Enfim, analisando os mitos em suas unidades constitutivas mínimas encontram-se seus traços comunicantes, buscando-se aquilo em que elas elicitam esclarecimentos de outros trechos míticos, de outras narrativas. Essas outras igualmente são analisadas com referência a outras, jogando sempre para a frente a solução dos problemas que as relações entre as narrativas colocam e elicitando sempre novos problemas. Não se pode, é claro, afirmar que Lévi-Strauss empreende uma investigação dos mitos em sua totalidade, já que há sempre muitos pontos de fuga em sua investigação. Pode-se contudo dizer que tal investigação tem como controle todo o conjunto de mitos conhecidos e trabalhados por ele. Quero dizer com isso que sua investigação depende de uma ampla rede de associações entre diferentes discursos míticos, e se dá através das derivações operadas por ele entre um sistema e outro e através da identificação de micro unidades ou de motivos que tornam possível tais derivações. Essas micro unidades ou motivos, muitas vezes, são simplesmente móveis para operar a transposição entre universos. Isto é, para estabelecer conexões e identificar as variações.

Entretanto, esta dissertação não pretende realizar uma análise nos moldes de Lévi-Strauss. Em vez de tentar fazer uma análise lévi-straussiana das narrativas Desana publicadas na coleção **Os Narradores do Rio Negro**, procuro simplesmente realizar uma leitura transversal dessas narrativas através da investigação das derivações de sentidos de um universo particular de categorias nelas presentes. Isto não significa que se vai abrir mão de levantar algumas das unidades constitutivas mínimas de uma versão para associá-las às das outras, buscando identificar alguns motivos marcantes e os desenvolvimentos que cada narrativa faz deles, de modo a poder encadear algumas associações de sentidos que não

seriam suscitadas de outra maneira. Contudo, o cerne da investigação não recai na busca de um sistema de transformações das diferentes versões desses mitos de criação. Assim, não se trata de buscar uma imagem da noção de transformação, mas sim apenas de tentar explicitar alguns dos diversos universos conceituais que essa noção elicitava em seus diversos usos e naqueles de outras categorias a ela relacionadas dentro do discurso mítico.

Já mencionei que, ao ler os livros da coleção **Os Narradores do Rio Negro**, saltava-me aos olhos a existência de uma concepção de transformação, que parecia ser central em todos eles e estar disseminada nos diversos aspectos do discurso mítico, tanto naqueles sobre a criação do mundo e da humanidade, como nas outras séries de mitos ali presentes. Com efeito, os usos da noção de transformação ou outras categorias que por vezes se confundiam com ela, ou com certos aspectos dela, chamaram-me a atenção de maneira pungente. Tal noção aparecia-me apresentando derivações de sentido, e transformações, no sentido de Lévi-Strauss, entre um conjunto semântico e outro e isso me pareceu ser aquilo que esses mitos traziam de mais pungente. A impressão que tive era de fato que a noção era importante também para o próprio entendimento do lugar dessas narrativas na vida social e na cosmologia dos povos dos quais faziam parte seus autores. Ainda não consegui descobrir se as reflexões que aqui ofereço são realmente consequências dos problemas que essas narrativas colocam, ou se são consequências de uma leitura informada por problemas antropológicos específicos. O que importa contudo, é que o trabalho que aqui desenvolvo pode ser entendido como um encontro entre problemas colocados por um tipo particular de discurso mítico e certos tipos de problemas enfrentados pela antropologia.

Como Wagner chama a atenção, os elementos simbólicos só significam estando em relação com outros elementos. E o conjunto de associações que um símbolo constitui num ato simbolizador, pode ser definido como o seu contexto significante. Os contextos são “qualquer conjunto de elementos simbólicos que em qualquer sentido ocorrem juntos, estando eles formando uma sequência reconhecível ou entidade ou entrando eles em oposições como aspectos contrastantes de uma distinção” (Wagner, 1981, p. 37). Os contextos são criados ou re-criados a cada ato simbólico. Podem ser mais ou menos convencionais. Há elementos que são convencionalmente associados a determinados contextos, e há contextos que são englobados por outros contextos. Os elementos participam de vários contextos e, em cada um deles, além de estabelecer associações entre si, carregam em sua significação as associações dos outros contextos em que participam,

relacionando assim todos os contextos em um conjunto. Quando um elemento é estendido de um contexto a outro, ele traz para o novo contexto o conjunto de associações de que ele participava, às vezes significando o próprio contexto anterior. Wagner, através da noção de invenção, que ele coloca em relação/oposição à noção de convenção, estende o universo simbólico para toda a gama de pensamento e ação humanos, pretendendo afirmar “a realização espontânea e criativa da cultura humana” (Wagner, 1981, p. 38). Com isso, ele estende a noção de símbolo e contextos simbólicos para todo o universo da experiência humana. Todo ato humano é simbólico, toda instituição humana é um tipo de contexto, assim como toda associação humana também é uma espécie de contexto simbólico. Ocorre que “toda vez que usamos uma palavra em algum contexto específico, estamos “estendendo” suas outras associações contextuais” (ibid, p. 38).

Pode-se assim ler esta dissertação, não como um esforço para esboçar uma imagem indígena da noção de transformação, mas como uma tentativa de identificar e explorar toda a extensão dos sentidos polissêmicos que ela apresenta nas narrativas míticas, bem como seus ecos nos problemas etnográfico da região. Por outro lado, pode-se dizer que se trata de uma tentativa de identificar os contextos desses diferentes sentidos da mesma palavra/raiz/noção, explorando as associações do elemento simbólico “transformação” com outros elementos que lhe sejam afins nas convenções indígenas, especialmente as que concernem à mitologia. Em outras palavras, o que pretendo seria conformar os diversos conjuntos semânticos em que figura essa noção. No fundo trata-se da mesma coisa, pois a extensão dos sentidos está exatamente na extensão dos contextos em que um elemento figura. Assim, o objetivo empreendido pode ser entendido como uma exploração de algumas potencialidades semióticas do universo da noção de transformação no discurso mítico, tendo como pano de fundo o contexto etnográfico do noroeste amazônico. Enfim, trata-se de explorar as convenções indígenas em que o elemento transformação é criado e recriado. Isto é, os contextos em que esse elemento simbólico estabelece associações com outros elementos simbólicos.

\* \* \*

O objetivo central dessa dissertação é, pois, experimentar algumas leituras do campo semântico da noção de transformação implicado na mitologia Desana da criação da humanidade. Segmentei essa mitologia em quatro sequências, cada uma das quais me parecendo suscitar distintos contextos semânticos da noção de transformação. O trabalho

aqui realizado assim elicitou uma variação significativa dessa noção, a qual pode ser percebida na diferença entre as quatro sequências principais. Pretendi explorar algumas possibilidades de leituras de cada um desses campos semânticos, examinando as refrações entre eles. Algumas narrativas etnográficas que tratam do universo xamânico e ritual, seja dos próprios Desana, seja de outros povos da família tukano, serviram como pano de fundo do entendimento das sequências. A associação direta entre as narrativas que um povo conta e sua forma social e cosmologia são menos significativas aqui do que a possibilidade de estabelecer conexões entre associações semânticas dentro de uma ou mais narrativas míticas e possíveis refrações desses universos de associações, sejam eles míticos, cosmológicos ou sociológicos. Assim, me furtei de traçar relações objetivas entre os diferentes níveis/campos/universos tratados, apenas buscando perceber quais as extensões possíveis entre um nível/campo/universo e outro. E quais as consequências da realização de tal operação.

A primeira sequência mítica se refere às primeiras criações, ao surgimento dos primeiros seres. A segunda se refere à grande viagem de transformação da humanidade. A terceira trata da origem do alucinógeno caapi. E a quarta, dos ensinamentos xamânicos, isto é, da distribuição de um tipo de poder xamânico que se refere ao “tornar-se outro”. As duas primeiras estão associadas a aspectos da noção de transformação que a aproximam de noções como a de criação (em especial na primeira sequência), crescimento, maturação, reprodução e multiplicação (caso da segunda). Em ambas, o que se vê são processos e idéias relacionados ao crescimento da matéria total. A fermentação é uma imagem sempre usada na literatura etnográfica do noroeste amazônico para descrever o campo de que trata a segunda sequência. Isto é, o processamento da puba da mandioca em sua transformação em caxiri, dentro de uma canoa, que é mais uma panela do que um meio de transporte (ver Lasmar, 2005). Os acontecimentos dessas sequências se acompanham marcadamente do uso do pó de folha de coca, o ipadu<sup>14</sup>, e do cigarro e sua fumaça. Essas duas substâncias, quando não funcionam como meios, funcionam como matéria prima, ou ainda como potencializadores da ação/acontecimento. Em poucas palavras, elas são marcantes desse campo conceitual em que o elemento simbólico “transformação” está intimamente associado à idéia de criação (primeira sequência) e multiplicação (segunda sequência). A terceira sequência trata do acontecimento da diferenciação, isto é, a origem da

---

<sup>14</sup> O ipadu mascado pelos índios forma uma massa dentro da boca e deixa uma ligeira dormência.

multiplicidade. Aqui a idéia de transformação implica a diferença e a dispersão. Ela funda um novo modo de criação: a exogamia e a possibilidade do casamento, mas, mesmo assim, o seu centro é a multiplicidade dos modos, a multiplicidade dos seres. Aqui, o único se torna múltiplo. O irmão se torna cunhado. Uma língua se torna muitas. A substância marcante nessa sequência é o caapi, um cipó alucinógeno que provoca visões.

Na quarta sequência, a noção de transformação acha-se associada a idéias como a de ensinamento, aprendizagem, conhecimento e poder, e também à mudança de pele ou de roupa. O grande pajé ensina o seu grupo a fabricar as peles de onça, com as quais vão se tornando algo como entidades-onça que se dedicam a matar os homens. Eles não se tornam onças, mas se tornam alimentadores de onças, e assassinos de gente. É como se a pele que vestem repartisse o ser-onça em duas partes, uma que mata gente, e outra que come. Em outras palavras, se assume uma parte da ontologia da onça. De uma forma ou de outra, a transformação aqui se refere a uma mudança para uma posição onde os humanos são seres para serem destruídos. Essa sequência tem como substância marcante o paricá, um pó cheirado pelos grandes pajés, feito a partir da casca de uma árvore. A sequência conta a origem do super-paricá, poder com que se opera a transformação dos homens em seres de outra matéria ontológica e que vêem o mundo com os olhos de outros. O campo semântico aqui associa idéias como a de predação do homem, mas principalmente como a de “tornar-se outro”, de atravessamento de um lugar de visão para outro. Transformar significa aqui se tornar outro.

## 1. Da Criação

Neste capítulo, investigarei algumas variações do sentido da criação nos mitos da criação Desana que contam a origem do mundo e dos primeiros homens e mulheres. Procuraremos identificar estas variações tanto ao longo das passagens constitutivas de uma versão, como entre as versões.

### *Versão Lana*<sup>15</sup>

*Yebá Bwó, a Avó da Terra.* Segundo a versão Lana, antes só havia escuridão. Então uma mulher “apareceu por si mesma”. Ela se chamava Yebá Bwó, Avó do Mundo ou Avó da Terra. Ela apareceu se sustentando em seu banco de quartzo branco. Para ela “se criar”, eram necessárias seis coisas “misteriosas”: um banco de quartzo branco; uma forquilha para segurar o cigarro; uma cuia de ipadu e seu suporte; uma cuia de farinha de tapioca e seu suporte. Enquanto aparecia, cobrindo-se com seus enfeites, fez um quarto que era o Quarto de Quartzo Branco, *ɥhtāboho taribu*.

*O Mundo.* Ela então pensou como deveria ser o mundo. Enquanto pensava, no seu quarto de quartzo branco, mascando ipadu e fumando o cigarro, começou a “se levantar” algo como um balão com uma torre, que envolveu toda a escuridão. O balão era o mundo e foi chamado de Maloca do Universo, *Uməkowi’i*. Isto é, era como se fosse uma grande maloca. Neste tempo, só havia escuridão. Apenas no quarto de quartzo branco havia luz.

*Os trovões, ou Avôs do Universo.* Yebá Bwó pensou em colocar pessoas na Maloca do Universo. Voltou ao Quarto de Quartzo Branco, mascando ipadu e fumando o cigarro. Tirou o ipadu da boca e o “fez transformar-se” em homens. Eram os Avôs do Mundo, *Uməkōñehkəsūma*. Eram cinco trovões, chamados em conjunto Homens de Quartzo Branco, *ɥhtābohowerimahsã*, por serem eles eternos. O ipadu e o cigarro eram o alimento desses homens. Ela saudou os homens como Irmãos do Mundo, *Uməkosurã*. Responderam-lhe chamando-a de Tataravó do Mundo, *Uməkosurãñehkō*. A cada trovão, ela deu um quarto no quarto de quartzo branco, que é a Maloca do Mundo. Cada um

---

<sup>15</sup> Descreverei sempre que possível as duas edições de *Antes o mundo não existia* como se fossem uma mesma, mas para chamar a atenção para detalhes em que se distinguem e que me parecem importantes, uso a seguinte convenção: Lana 1980 e Lana 1995.

recebeu um quarto referente a sua posição de idade relativa, e depois cada quarto se transformou em uma maloca, que são as Malocas do Mundo. E ela disse a eles que os gerou para que criassem o resto das coisas. Eles não fizeram nada, exceto os rios. Ela então insistiu para que realizassem o que tinha lhes ordenado, e eles fizeram um grande dabucuri de frutas da palmeira miriti do qual participou a própria Yebá B̄uró, que veio para guiá-los. Serviram um caapi muito forte e por isso nada conseguiram criar. Apenas um deles conseguiu sair da maloca para tentar, mas também já estava muito embriagado e saiu vomitando pelo oeste, e endureceu-se com todos os seus enfeites e se transformou numa grande montanha.

*O Bisneto da Terra.* Yebá B̄uró decidiu então criar um outro ser que pudesse prosseguir a sua criação. Voltou ao quarto de quartzo que agora era a Maloca de Quartzo Branco, também chamada Maloca dos Favos de Mel, Diámomeseuriwi'i. Tomou ipadu, fumou cigarro e pensou como deveria ser. Enquanto pensava, da fumaça “formou-se” um ser misterioso que não tinha corpo: não se podia ver nem tocar. Pegou o pari de defesa e nele o envolveu, agindo como as mulheres quando dão a luz. Saudou-o como Bisneto da Terra, Um̄kosurāpanami. Ele respondeu chamando-a de Tataravó do Mundo, Um̄kosurāñehkō. “Todas as coisas nesta época eram invisíveis: a gente não podia vê-las nem tocá-las” (Lana & Lana, 1995, p. 25).

*O Sol.* Do Quarto de Quartzo Branco, o Bisneto da Terra levantou o bastão cerimonial “osso de pajé”, yewãĩgõã, e o fez subir até o cume da Torre do Mundo, e assim a sua força é que subia. Yebá B̄uró enfeitou a ponta do bastão com enfeites masculinos e femininos que ficaram brilhando de todas as cores, e o bastão “transformou-se”, assumindo um rosto humano. E a luz se espalhou por onde havia escuridão. Era Abe o Sol que acabava de ser “criado”. Depois ela cobriu o Sol com um tapume de penugem de arara.

*A Terra.* O Bisneto da Terra criou quatro paris: de urucu de miriti; de frutas pequenas de miriti; de miriti meio amarelo; de talos de caranã. Yebá B̄uró tirou do seio esquerdo sementes de tabaco, que viraram a terra, e leite, para adubar essa terra. Com o bastão cerimonial “osso de pajé”, o Bisneto da Terra subiu até a maloca do terceiro trovão sustentado-se sobre os paris. Enquanto subia, cortava e dividia o espaço em camadas. O mundo assim foi dividido em quatro andares sobrepostos. O mais baixo era onde ficara o quarto de Yebá B̄uró, isto é, Quarto de Quartzo Branco. Acima deste, o Quarto de Pedras Velhas, Ʋhtāb̄h̄taribu, onde não se sabe o que existe. O terceiro andar é onde vivemos

hoje e chama-se Quarto de Tabatinga Amarela, Bahsibohotaribu. O mais alto e último é o Andar dos Brincos do Sol, Abepōtaribu. Acima desses quatro andares, fica a Maloca de Cima, ʘm̄siwi'i, onde vive o terceiro Trovão. Esta maloca tinha todas as riquezas ou enfeites. E acima dela fica o Sol que ilumina todos esses níveis. Os demais trovões têm suas malocas na Terra, e suas posições são equivalentes à posição que os seus quartos tinham na Maloca de Quartzo Branco, isto é, na maloca de Yebá B̄ró. A do primeiro Trovão é a Maloca de Leite, Diáapikōwi'i e fica no Lago de Leite. A do segundo fica no leste, em Tunui-cachoeira no rio Içana, e é a Maloca da Cachoeira de Casca, Diágasiruæhtāmūwi'i. A do quarto Trovão fica no oeste, no rio Apaporis (Colômbia), Diápasarowi'i. A do quinto Trovão fica no norte, é a Maloca da Cabeceira, Diádihpamahawi'i.

*Boreka.* O Bisneto da Terra subiu até a Maloca de Cima, a do terceiro Trovão, pois Yebá B̄ró o tinha mandado pedir os enfeites de penas, as riquezas que viriam a ser a futura humanidade. A maloca estava fechada e era toda de quartzo branco, inclusive a porta. Era intransponível. Ele começou a acalmar tudo antes de abrir a porta. Teria sido morto se agisse de outra forma. Ao abrir a porta, ainda do lado de fora, “apareceu” ʘm̄komahs̄ Boreka, o futuro chefe dos Desana. Ele era “como irmão” do Bisneto da Terra (Lana & Lana, 1995, p. 27). Juntos, os dois ingressaram na Maloca de Cima.

*As riquezas e a futura humanidade.* O Bisneto da Terra e Boreka viram muitas riquezas na maloca do terceiro Trovão – ela lhes pareceu um museu. E eles pediram as riquezas conforme Yebá B̄ró havia ordenado. O terceiro Trovão estendeu o pari no chão e, com a mão, apertou a barriga. As riquezas saíram-lhe pela boca e caíram sobre o pari, aos pares, masculino e feminino. Eram acangataras, outros enfeites de penas, colares com pedra de quartzo, colares de dentes de onça, placas peitorais, forquilha para segurar o cigarro. E o Trovão mostrou então para os irmãos os ritos que deveriam realizar. No mesmo instante todas as riquezas “se transformaram” em gente, homens e mulheres que encheram a maloca, deram uma volta e tornaram a se transformar em riquezas/enfeites.

*As primeiras mulheres.* O terceiro Trovão mostrou ao Bisneto da Terra e a Boreka um pé de ipadu no pátio da maloca. Os dois tiraram uma folha nova e engoliram. Quando sentiram dor de barriga, acenderam o turi, uma pedra ignífera, deixando cair as cinzas dentro de uma cuia de água e, depois, beberam a água. Então vomitaram num só buraco. Ao vomitar, “apareceram” duas mulheres. “O seu vômito era como um parto e, dele,

surgiram as primeiras mulheres” (Lana & Lana, 1995, p. 29). Boreka puxou-as para fora da água.

*Na Casa de Quartzo Branco.* Depois, O Bisneto da Terra e Boreka desceram para a primeira camada da terra, a Casa de Quartzo Branco. Segundo a versão Lana 1980 (p. 61), levaram consigo as riquezas. O terceiro Trovão, vendo que eles tinham aprendido direito os seus ensinamentos, decidiu seguir com eles se transformando em uma cobra-canoa que carregaria, na viagem de transformação, as riquezas que seriam a futura humanidade.

\* \* \*

Esta passagem pode ser lida como uma sequência de criações, cada uma com suas características próprias. Pode-se dizer que o ciclo das primeiras criações consiste fundamentalmente em um rico repertório de formas de criação. Vejamos em primeiro lugar os procedimentos em cada ato criador. Yebá Bwó, que é o primeiro ser, aparece por si mesmo, num tempo e espaço em que só havia escuridão. Na versão Lana 1980, “brotou uma mulher de si mesma” (Lana & Lana, 1980, p. 51). Mas para que ela aparecesse por si mesma eram necessárias seis coisas “misteriosas” (Lana 1995) ou “invisíveis” (Lana 1980). “Dessas coisas, ela se fez a si mesma” (ibid, p. 51). Na versão 1995, esses objetos são “um banco de quartzo branco, uma forquilha para segurar o cigarro, uma cuia de ipadu, o suporte desta cuia, uma cuia de farinha de tapioca e o suporte dessa cuia. Sobre essas coisas misteriosas é que ela se transformou por si mesma” (Lana & Lana, 1995, p. 19). Na versão 1980, essas coisas são “bancos (sé-kali), suportes de panelas (salipu), cuias (kuásulu pu), cuias ipadu (kuásulu verá), pés de maniva ipadu tapioca cuia (dēhkē iuhku verá pogá kuá) e cigarros (muhlu iuhku)”. Além disso, ela surgiu suspensa “em seus bancos mágicos” (Lana & Lana, 1980, p. 51). Para o aparecimento do Quarto de Quartzo Branco, os enfeites com que Yebá Bwó se cobriu ao surgir “se transformaram em uma morada” (ibid, p. 51).

Para o universo ser criado, bastou à Yebá Bwó estar no seu quarto de quartzo pensando, mascando o ipadu e fumando o cigarro. Para criar os primeiros homens, os trovões, as mesmas coisas ela faz: volta ao quarto de quartzo, pensando, mascando ipadu e fumando o cigarro. E tirou o ipadu da boca e o fez transformar-se nos irmãos trovões. Para criar o Bisneto da Terra, fez as mesmas coisas: voltou ao quarto, pensando, mascando ipadu e fumando o cigarro, surgindo da fumaça o ser invisível. O Bisneto da Terra por sua vez cria o Sol com a ajuda de Yebá Bwó, que enfeita com enfeites que brilham de todas as cores a

ponta do bastão-chocalho, que é afinal osso, “osso de pajé”. Isto, depois que o Bisneto da Terra subiu até o cume do mundo, aumentando o seu poder com esse bastão-chocalho. O Sol ganha rosto humano e então começa a brilhar. Para criar a Terra, o Bisneto cria paris que são semeados de sementes de fumo e adubados com leite, tirados ambos do seio esquerdo de Yebá Bwó. Boreka, (considerado) irmão do Bisneto da Terra, apenas aparece. Um dos trovões, o terceiro, vomita as riquezas/enfeites em cima de um pari, riquezas femininas e masculinas. Através de um rito que ele ensina aos irmãos, essas riquezas se transformam em homens e mulheres e depois se transformam de novo em riquezas, que ele então dá ao Bisneto da Terra. Por fim, o Bisneto da Terra e seu irmão Boreka realizam um rito ensinado por esse mesmo trovão, engolindo folha nova de ipadu, depois água misturada com cinzas de pedra incandescente, para depois, com a barriga doendo vomitarem em um buraco no rio e surgirem as primeiras mulheres.

Assim temos uma sequência de criações desde um tempo onde só havia escuridão até um mundo onde os primeiros seres estavam criados. Primeiro um ser que brotou de si mesmo, por meio de um conjunto de coisas. Depois, um ser com seus enfeites que vira um cômodo. Em seguida esse ser permanece no cômodo, pensando, mascando uma substância específica e fumando uma substância específica e, apenas com esses procedimentos, surge o universo. Em seguida, com o mesmo procedimento, tira a substância mascada da boca e ela se transforma em homens. E mais uma vez, a repetição do procedimento é finalizada diferentemente: a fumaça se transforma em outro tipo de ser. A partir de agora, é este outro ser que se torna o criador. Os procedimentos se tornam mais e mais complexos. Em primeiro lugar, nunca o Bisneto da Terra é capaz de agir eficazmente sozinho. No caso do Sol, é preciso que a Avó enfeite o seu bastão/osso para que este ganhe cara humana e possa brilhar. No segundo caso, ela tem que semear e adubar o suporte que ele construiu. As próximas criações dependem do Avô do Universo, o terceiro Trovão, e contam sempre com a presença e ação de um presumido irmão. A partir daqui é a futura humanidade que se vai criar. Primeiro, o Trovão faz as riquezas por ele vomitadas se transformarem em homens e mulheres. Depois, para criar as primeiras mulheres, os irmãos engolem o ipadu e água com cinzas. Isto é, eles fazem um outro uso da mesma substância (o ipadu) e de uma substância similar (as cinzas e o cigarro). Isto é, se Yebá Bwó masca ipadu e fuma o cigarro para criar os primeiros homens, os trovões e o Bisneto da Terra, este e seu irmão, para criar as primeiras mulheres, engolem a folha de ipadu e as cinzas misturadas na água.

As cinzas são entendidas aqui como um similar do cigarro fumado. Enquanto Yebá B̄uró tira o ipadu da boca e ele se transforma nos trovões, e expele a fumaça de onde surge o ser invisível, o Bisneto da Terra e seu irmão vomitam tudo isso antes ingerido e misturado em sua barriga em um buraco de onde então surgem duas mulheres. Em suma: os trovões são tirados da boca; o Bisneto da Terra é soprado; a riqueza-gente é vomitada; e as primeiras mulheres são igualmente vomitadas. Até onde as criações eram criações de Yebá B̄uró o texto é bem explícito em dizer que tudo era invisível, não se podia tocar nem ver. Quando se tratam das criações do Bisneto da Terra, nada é dito a este respeito.

Quanto às criaturas, pode-se dizer o seguinte. No caso de Yebá B̄uró, a criatura é a própria criadora de si mesma. No segundo, trata-se do quarto de onde essa criadora criará o resto das coisas. Depois, as criaturas são seres eternos, de pedra, de quartzo branco. E são os Avôs do Universo. Não são capazes de criar as coisas que sua criadora tinha ordenado: a luz, os rios, a humanidade. Na versão Lana 1980, eram eles homens da Pedra Branca<sup>16</sup>. Logo aqui, um deles efetivamente se transforma em pedra, uma montanha, caindo de bêbado por causa de um caapi forte demais. Por fim, a última criação de Yebá B̄uró, o Bisneto da Terra, é um ser invisível. É quem cumpre as ordens de Yebá B̄uró, não sem a sua ajuda, porém. Conta ainda com a ajuda de um trovão e a de seu suposto irmão. Essa última criação de Yebá B̄uró cria a terra e suas camadas e muitas outras coisas. O Sol que ilumina a todos e tem rosto humano. A gente, que é a Gente de Transformação, isto é, tem uma forma de riqueza que um determinado rito faz se transformar em gente que depois torna a virar riqueza. E, por fim, duas mulheres, que por enquanto não muita coisa se pode dizer delas. Elas só vão aparecer na narrativa novamente bem mais para frente (ver capítulo 3).

A noção de criação traduz aqui, primeiro, a noção de aparecimento por si própria, talvez melhor descrito como um brotamento de si mesma, como na versão Lana 1980. Uma criação que é uma auto-criação, um auto-brotamento. Antes de sua existência não existia nada, só a escuridão. E mais: para se criar a si própria, ela se faz de coisas. Isto é, um conjunto de coisas cria o seu corpo, ou se transforma no seu corpo. A noção de criação aqui parece associada a uma idéia de que o anterior depende do posterior. A mulher brota de si mesma. Seu corpo é feito de seis coisas, seis coisas que são feitas de seu corpo. A

---

<sup>16</sup> O seu nome em conjunto, Uhtābohowerimahsã, significa exatamente Uhtāboho + weri + mahsã = Pedra Branca + proteção/eterno + gente.

criação é um aparecimento por si mesmo, um salto, como se entre o nada e o ser não houvesse continuidade, como se fossem dois estados paralelos. Já que quando só havia escuridão, a mulher brota de si mesma, então o fato de ela vir a existir exige que sempre tenha existido. Isto é, a sua existência é condição da sua própria existência.

Ela faz o ipadu mascado se transformar nos trovões. Criação aqui traduz a transformação de uma substância em um corpo vivo, e de pedra (no primeiro ato, criação também se confunde com transformação de coisas em gente – as coisas misteriosas em Yebá Bwó). Trata-se de uma mudança de estado, do pó mascado, que é uma massa informe, à pedra, dura, eterna. O pó misturado à fumaça gera a pedra. Do mesmo modo, a fumaça misturada ao pó gera um ser invisível, o Bisneto da Terra. A criação é fazer surgir da fumaça. Também o corpo misturado com os enfeites, as riquezas, se transforma no quarto de pedra.

Corpo + enfeites = compartimento de pedra

Fumaça de cigarro + pó de ipadu = seres de pedra

Fumaça de cigarro + pó de ipadu = ser invisível

As criações operadas por Yebá Bwó podem ser entendidas, assim, como misturas de substâncias que, associadas ao pensamento, fazem surgir uns dos outros, fazem transformar uns nos outros. As criações operadas pelo Bisneto da Terra, por sua vez, seriam uma repetição em novos termos das transformações realizadas por ela. Isto é, as primeiras mulheres nascem de operações diferentes sobre substâncias análogas.

Antes de passar para as outras versões da mesma passagem, é necessário ressaltar que aqui transformação se confunde com criação, uma noção que se traduz como um sistema de idéias ou ações como a de brotar, pensar, soprar, vomitar.

Brotar    ⇒    Cospir    ⇒    Soprar    ⇒    Vomitar

### *Versão Fernandes*

*Umwĩ Nēhkũ, Avô do Universo.* Na versão Fernandes, é um homem que “apareceu por si mesmo no universo” (Fernandes & Fernandes, 1996, p. 19). Ele é o Avô do Universo, Umwĩ Nēhkũ, e cria a terra para a Gente do Universo morar, pois não havia terra, água, matas, rios, animais, peixes e seres humanos. Só escuridão havia.

*A Terra.* O Avô do Universo fez um plano de trabalho que cumpriu à risca. Primeiro fez a base da Terra jogando no espaço dois bastões lança-chocalho cruzados, abençoando esses bastões: ele diz que os bastões segurarão a terra, sustentarão a terra. Que um será o osso de mulher e o outro, o osso de homem, e que deles nascerão os filhos nesta terra. Depois ele fez a primeira camada da Terra, jogando uma peneira de uarumã de sapo em cima dos dois bastões, também abençoando a peneira: diz que ela formaria a primeira camada da Terra, e que geraria a Gente do Universo. A segunda camada, de uarumã de cobra, também a formou abençoando, dizendo que seria a segunda camada, que geraria a Gente do Universo, o “ar puro, a carne, o osso, o sangue e a saúde da Gente do Universo, o leite e o mel que nunca terão fim” (Fernandes & Fernandes, 1996, p. 20). A terceira camada, de uarumã de água, que será os rios, e lagos de crescimento da Gente do Universo, dando-lhes bebida e a saúde. Quando acabou de abençoar, apareceram os mares, os rios, os lagos, igarapés e lagoas. A quarta camada, de uarumã de massa de mandioca, que será a peneira de fruta do mato, dará comida e saúde para a Gente do Universo. E, por fim, a última camada, de uarumã de fartura, será também terra. Será o alimento e a saúde da Gente do Universo. Disse isso, espalhando os paris por cima da terra.

*Yebá Bwó, A Velha da Terra.* Assim que o Avô do Universo acabou de criar a Terra, apareceu uma mulher, Yebá Bwó, nome traduzido nesta versão como a Velha da Terra<sup>17</sup>. Segundo esta versão, ela é o primeiro retrato da mulher-mãe. Ela saudou o Avô do Universo chamando-o de Irmão Maior do Universo, Um̃rĩ Ũgã. Ele respondeu chamando-a de Avó da Terra, Um̃rĩ Ñehkó. “Ele a chamou assim para que ela fosse a avó das gerações futuras do universo” (ibid, p. 22).

*Gente do Universo. 1ª Tentativa.* Sozinho, o Avô do Universo fez uma primeira tentativa de criação da Gente do Universo, Um̃rĩ Mahsã. O universo para ele era uma grande maloca. Primeiro ele fez através de benzimento o banco. Com o benzimento, “fez aparecer o banco” e colocou-o no lugar onde queria se sentar. Depois fez diminuir o calor do banco, e se sentou e prosseguiu seu plano de trabalho, a partir de agora sempre sentado. Fez em seguida aparecer a placenta também benzendo. A placenta, diz uma nota, é o banco onde a criança senta dentro da barriga da mãe. Sempre benzendo, fez aparecer o suporte de cuia. Pôs o suporte de cuia no chão. Uma nota diz que o suporte de cuia é, para os velhos, a

---

<sup>17</sup> Yebá = Terra + Bwó = Velha. Se o Bwó se transformou do termo “Avó” da versão *kêhiriporã* de Lana para o termo “Velha” da versão *diputiroporã* de Fernandes, o ñehkó que é “Avó” nas versões *diputiro* se transforma em “Tataravó” na versão *kêhiriporã* de Lana.

parte inferior do corpo da mulher, da barriga até as coxas. O útero estaria sentado num suporte de cuia dentro da barriga da mulher. Suporte de cuia, yuhiro. Então pegou duas cuias de mesmo tamanho, abençoando-as como se fossem útero de mulher. “Com o mel das frutas grandes e pequenas, dessas frutas de cor branca, vermelha e preta, crescerão e amamentar-se-ão os ʘmɁĩ mahsã”, a Gente do Universo. Ele levou uma cuia e colocou no suporte, e sobre ela colocou a outra, de mesmo tamanho, encaixando-as boca com boca. Por fim, abençoou a forquilha de cigarro. “Com o cigarro do homem encaixado nela, cigarro de leite, de mel de abiu, serão gerados os ʘmɁĩ mahsã”, a Gente do Universo (Fernandes & Fernandes, 1996, p. 24). Levou então a cuia até a porta dos parís interiores da maloca, foi até a porta do nascente e sentou no banco. Soltou fumaça do cigarro, abençoando, em direção da cuia. Deixou por um momento e depois foi até a cuia, com a Velha da Terra, para ver se tinha dado certo. Levantaram a cuia e não havia nada.

*Gente do Universo. 2ª Tentativa.* Na segunda tentativa, a Velha da Terra era quem iria repetir os passos do Avô do Universo para criar a Gente do Universo. Ela repete os passos dele, abençoando tudo, enquanto ele abençoava a ela em cada um de seus passos. A Velha da Terra pegou “o cigarro, encaixou na forquilha e começou a oração repetindo as palavras e gestos de ʘmɁĩ Ñehkũ. Quando acabou de abençoar ela soprou fumaça do cigarro em direção da cuia como fizera UmɁĩ Ñehkũ” (ibid). Segundo uma nota, a fumaça é o símbolo do esperma. Ela fez tudo isso sentada na porta do nascente no banco abençoado, e sendo abençoada pelo Avô: “faço dessa cuia a cuia da vida, a cuia da saúde da mulher e a deito sobre as suas coxas” (ibid). A cuia, diz outra nota, é a própria mulher, a própria Velha da Terra. Quando terminaram a cerimônia, foram abrir a cuia para ver se havia algo: sete sinais de gente parecendo larvas se encontravam dentro da cuia.

*A saída da Gente do Universo de dentro da Cuia.* Primeiro, o Avô do Universo escolheu quem seria o primogênito, e disse: “O primogênito será Abe, o Sol” (Fernandes & Fernandes, 1996, p. 25). Assim saíram da cuia com o Avô dizendo o que cada um seria. Abe será a luz, fará o bem para os seus irmão, diz o Avô. Mandou-o sair, e surgiu a luz. Deyubari GõãmɁ é o segundo, dono da caça e da pesca; ensinará aos irmãos como plantar e colher. Baaribo é o terceiro a sair, dono das plantações: “ensinará aos irmãos como plantar e colher” (idem, 26). Buhsari GõãmɁ, mestre da natureza, toma conta de todos os seres vivos do universo. Com sua saída, apareceram “as matas, as serras, os animais, os campos, os animais que se puseram a falar com ele” (ibidem). Wanani GõãmɁ, dono do

veneno, toma conta de todo o veneno; ele se tornará Mirupu e depois Miñaporã, o dono das flautas. Por fim, saíram as mulheres: Amo, que trabalha na nascente dos rios e igarapés, e Yugupó, que trabalha na foz dos rios. Assim, todos saíram da cuia com a ordem do Avô do Universo, que definia ao mesmo tempo e do mesmo jeito o que seriam esses seus filhos. O livro então vai contar a/as histórias de cada um desses irmãos.

\* \* \*

Primeiro analisemos a sequência de criações desta versão Fernandes. Descreve-se primeiro a criação do Avô do Universo. Ele, assim como a criadora da versão Lana, “apareceu por si mesmo”. Ela é a Avó da Terra, e ele, o Avô do Universo, mesma designação dada aos trovões da versão Lana. Aqui não há referência a coisas misteriosas, ele simplesmente aparece. A terra é criada para que a Gente do Universo tivesse onde morar. É ele próprio quem cria a terra, formada por dois bastões que são ossos feminino e masculino — benzidos como bastões de onde nascerão e crescerão os filhos nesta terra. Joga os bastões no espaço abençoando-os. Joga cada peneira em cima dos bastões abençoando. A de sapo “gerará a Gente do Universo”, “será ar puro, carne, osso, sangue, saúde dessa Gente, o leite e o mel”. A de cobra, igualmente. A de água, dará bebida e saúde sem ter fim, rios e lagos de crescimento da Gente. Depois tem a de uarumã de massa de mandioca – para dar comida e saúde para a Gente. Por fim, a quinta camada, de peneira de fartura: alimento e saúde sem ter fim da Gente. Formou a Terra jogando essas coisas e benzendo, bastões cruzados e peneiras umas sobre as outras, cada uma com uma função para a Gente do Universo.

Vem em seguida a tentativa falha de criar a Gente do Universo, sem a ajuda da Velha da Terra. o Avô do Universo prepara, benzendo, um corpo de objetos que remetem a formas que remetem por sua vez a aspectos reprodutivos do corpo. Banco que é placenta para o bebê sentar. Suporte de cuia e duas cuias redondas com as bocas encaixadas: símbolo do corpo feminino. Ao terminar essa cerimônia, a Terra que tinha a forma de uma peneira toma a forma de duas cuias viradas. Por fim, forquilha de cigarro e cigarro, cuja fumaça ele sopra sobre a cuia. Assim, prepara ele um corpo que remete ao aspecto reprodutivo dos corpos, feminino (suporte de cuia + duas cuias) e masculino (forquilha de cigarro + cigarro). E opera uma fecundação do suposto corpo feminino com o fluido vindo do suposto corpo masculino – o benzimento diz que com o cigarro masculino de leite, de mel

de abiu, será gerada a Gente do Universo. A fumaça, vimos, é o símbolo do esperma. Não deu certo — ao que tudo indica por estar ele atuando sozinho.

Na segunda tentativa, a Velha da Terra repete com exatidão os passos que ele tinha realizado; porém, ele vai ao mesmo tempo benzendo cada passo da Velha. Prepara o corpo de objetos, e ela sopra o cigarro na direção das cuias, enquanto ele a benze como se ela mesmo fosse duas cuias sobre um suporte de cuia. Quando desta vez abriram as cuias para ver, encontraram sete sinais de gente. “Assim que terminaram a cerimônia, os dois correram até a cuia que destamparam. Olharam então para dentro. Viram nela sete sinais de gente, parecendo-se larvas” (Fernandes & Fernandes, 1996, p. 25).

Nesse último ato, as larvas saem da cuia e viram a Gente do Universo. Mas isto se opera através das palavras de ordem do Avô do Universo. Ele diz (por exemplo): Deyubari Gõãmæ será o dono da caça e da pesca. “Saia da cuia e comece o seu trabalho!” Deyubari Gõãmæ saiu da cuia e, com ele apareceram os animais, os peixes e as aves” (ibid, p. 26). O que há aqui pode ser entendido como uma transformação incorpórea, através das palavras proferidas pelo Avô, que tem poder para tanto. Mais tarde voltaremos a isso.

No primeiro evento dessa versão Fernandes, criação significa “aparecer por si mesmo”, isto é, auto-criação. No segundo, significa preparar objetos e abençoá-los, transformando-os nas camadas da terra, todas com funções para o nascimento e crescimento da Gente do Universo. A Terra é feita em nome da Gente do Universo, e pode-se perceber isso de maneira contundente pela passagem: “Eu farei primeiro a terra para a Gente do Universo morar” (ibid, p. 19). Os benzimentos que formam cada camada têm, pois, como referência o nascimento e crescimento dessa gente. Quanto à Avó, ela aparece tão logo a Terra aparece, o que indicaria uma correspondência entre as duas, ainda mais se lembramos que ao terminar os benzimentos que transformam os objetos em formas que remetem ao aspecto reprodutivo do corpo feminino, a terra também toma a forma de útero sobre a sua base. Não seguirei essa sugestão adiante, pelo menos por enquanto. No evento seguinte, há uma fecundação simbólica realizada por um homem, um objeto-corpo de homem (o cigarro) e um conjunto de objetos-corpo de mulher (cuias e suporte de cuia). Não dá certo. O mito parece negar ou fazer ressalvas a este tipo de fecundação. E finalmente, na quinta passagem, aparecem os sinais de gente: é a mulher que opera os objetos-corpo masculino e feminino e realiza todos os procedimentos para transformar os objetos em corpos e as substâncias em substâncias corporais, mas ao mesmo tempo o homem a benze em cada

passo, podendo-se ler isso como uma fecundação. Pode-se supor que há uma dupla fecundação: o homem benze a mulher como se ela fosse uma cuia. E a mulher benze as coisas transformando-as em corpos. Em ambos os casos, um corpo masculino fecunda com fumaça (sêmen) um corpo feminino (homem sopra mulher; mulher sopra com cigarro — pênis — as cuias sobre o suporte — útero sobre a base do útero).

Tentando-se perceber como se dá a variação entre os conjuntos que acompanham a noção de criação na narrativa Lana, tem-se o seguinte. Primeiro, a Avó da Terra se faz das coisas invisíveis (Lana 1980) ou misteriosas (Lana 1995)<sup>18</sup>. Em seguida, faz os trovões pensando, mascando ipadu, fumando o cigarro, e tirando da boca o ipadu. E faz o Bisneto da Terra pensando, mascando ipadu e fumando o cigarro – da fumaça soprada, ele surge. Já o terceiro trovão faz surgir a futura gente de transformação vomitando as riquezas que se transformam temporariamente em pessoas. Por fim, o Bisneto da Terra e Boreka, engolindo e vomitando ipadu e água com cinzas fazem as primeiras mulheres. Pode-se dizer que nas primeiras criações da versão Lana temos uma variação dos elementos que tornam possível a criação. Trata-se de uma transformação que parte de um conjunto de coisas misteriosas, passa por um conjunto de substâncias que dão nomes àquelas coisas, e chega um conjunto de elementos que são análogos a essas substâncias. Explico. A cuia de ipadu, uma das coisas misteriosas com que se fez a Avó da Terra, pode ser vista como uma variação do próprio ipadu mascado, o qual responde pela criação dos trovões (e do Bisneto da Terra), os primeiros homens. Esse ipadu mascado pode, por sua vez, ser entendido como uma variação do ipadu engolido, com o que se criaram as primeiras mulheres. A forquilha de cigarro, outra das coisas misteriosas, pode ser vista como uma variação do próprio cigarro fumado, com o que se criaram os trovões e o Bisneto da Terra. E o cigarro fumado pode ser entendido como uma variação das cinzas da pedra ignífera engolidas misturadas na água, com o que se criaram as primeiras mulheres. O banco misterioso de que se criou a si mesma a Avó da Terra pode ser visto como uma variação do banco em que ela se senta em seu quarto de quartzo para pensar as criações. Em suma, na criação da versão Lana há uma variação entre um conjunto de coisas que parecem constituir o próprio corpo do ser que se auto-cria – Yebá Bwó, ou Avó da Terra — e um conjunto de usos de substâncias que se transformam nos seres criados. O terceiro termo da variação pode ser

---

<sup>18</sup> Bancos, cuias ipadu, cuias, cigarros, cuias de ipadu de pés de maniva que poderia ser traduzido também como cuia de farinha de tapioca e suportes de panelas (Lana 1980). Um banco de quartzo branco, uma cuia de ipadu, uma forquilha para segurar o cigarro, o suporte desta cuia, uma cuia de farinha de tapioca e o suporte dessa cuia (Lana 1995).

traduzido como um uso diferenciado da mesma substância (engolir a folha de ipadu em vez de mascar o ipadu), ou então como um uso diferenciado de substâncias diferentes mas que tem qualidades lógicas análogas (a cinza não é o cigarro mas tem a qualidade do tostado como o cigarro, isto é, o uso do cigarro depende dele ser queimado e transformado em fumaça e cinzas; e ela é engolida). Em um caso, é o próprio instrumento cultural, a forquilha do cigarro, que faz parte do corpo da criatura. Depois a fumaça produzida pela queima do cigarro é que funciona na criação das criaturas – os trovões. Então essa própria fumaça se transforma na criatura – o Bisneto da Terra. Por fim são as cinzas engolidas é que se misturam à água para a criação. Passamos das coisas que indicam as substâncias às próprias substâncias, e de seu uso segundo o costume até os símbolos dessas coisas: tal é a variação indicada pelas primeiras criações na versão Lana. Em outras palavras, uma variação que parte das coisas como continentes para os seus conteúdos, e para uma imagem desses conteúdos.

O parágrafo acima pode ser assim esquematizado, entendendo-se que a primeira coluna se refere à auto-criação da Avó da Terra; a segunda, à criação dos primeiros homens (trovões e Bisneto da Terra); e a terceira, à das primeiras mulheres.

| Avó da Terra                    |   | Primeiros Homens                |   | Primeiras Mulheres               |
|---------------------------------|---|---------------------------------|---|----------------------------------|
| Bancos que fazem parte do corpo | ⇒ | Banco onde se senta para pensar | ⇒ | Banco onde se senta para engolir |
| Cuia de ipadu                   | ⇒ | Ipadu mascado (boca)            | ⇒ | Ipadu engolido, estômago         |
| Forquilha de cigarro            | ⇒ | cigarro fumado (boca)           | ⇒ | Cinzas engolidas, estômago       |

Atentemos agora para a variação entre a versão Lana e a versão Fernandes — um outro movimento pode ser percebido, em sentido contrário. Se na versão Lana, as coisas fazem a própria Avó da Terra, na versão Fernandes o Avô do Universo, que apareceu por si mesmo, já não se faz das coisas. Contudo, são com coisas idênticas ou análogas que ele torna possível a criação da Gente do Universo. Assim, ele cria e abençoa o banco onde ele se senta para realizar as cerimônias e onde se sentará a Velha da Terra para realizar as cerimônias e o banco que será a placenta. Depois, cria e abençoa o suporte de cuia, duas cuias de igual tamanho e a forquilha de cigarro: as mesmas coisas misteriosas com que se fez Avó da Terra (Yebá Bwó) na versão Lana. Existe já, além dessas coisas, uma outra Yebá Bwó, a Velha da Terra, avó da Gente do Universo. Se na versão Lana, a coisas estão

referidas a conteúdos específicos (ipadu, farinha de tapioca, fumo, etc), elas simplesmente se referem a formas na versão Fernandes, havendo assim uma variação entre as coisas misteriosas e as suas formas. Se em uma versão o caminho é das coisas para as substâncias que continham, na outra, o caminho vai das coisas às formas que indicam. Assim, na versão Fernandes, as coisas que formam a Avó da Terra existem para se transformar efetivamente num corpo de mulher graças a sua forma: o suporte de cuia indica a base do útero, as duas cuias são a imagem do útero. Tomadas em seu aspecto formal, remetem ao corpo da mulher, em seu aspecto reprodutivo. Trata-se de um corpo-útero, como atesta o benzimento que o Avô do Universo faz para a Velha da Terra: ele a benze, mas se refere a ela como se ela fosse duas cuias, cuja forma remete ao útero.

Passando de uma versão a outra, podemos, pois, perceber uma variação entre as coisas e suas formas. Cabe acrescentar que a forquilha para cigarros indica a forma do pênis que vai fecundar o útero. É em duas cuias de igual tamanho uma com a boca virada para a outra, sobre um suporte e sopradas com a fumaça do cigarro preso a uma forquilha que vão nascer, na versão Fernandes, os sete sinais de gente que serão a Gente do Universo. Se em Lana tínhamos uma cuia de ipadu e uma cuia de farinha de tapioca assentadas em seus suportes e mais este conjunto sobre o banco de quartzo branco, na versão Fernandes temos duas cuias com a forma de útero, assentadas num suporte com forma de base do útero.

| Versão Fernandes     |   | Versão Lana                |   |  |
|----------------------|---|----------------------------|---|--|
| Forma do corpo       | ⇐ | Corpo                      |   | Boca                      Estômago         |
| Forma da placenta    | ⇐ | Banco                      | ⇒ | Banco- sentar                              |
| Forma do útero       | ⇐ | Cuia de ipadu e de farinha | ⇒ | Ipadu- mascar      ⇒      Folhas- engolir  |
| Forma- Base do útero | ⇐ | Suporte de cuia            |   |  |
| Forma do pênis       | ⇐ | Forquilha de cigarro       | ⇒ | Cigarro- fumar      ⇒      Cinzas- engolir |

Algumas questões se levantam a partir dessas considerações. Em primeiro lugar, se é verdadeiro o sistema de transformações dos conjuntos supostos nas sequências de criações da versão Lana, restaria saber o que acontece com a cuia de farinha de tapioca e com os suportes da cuias. A cuia de ipadu se transformou no próprio ipadu sendo mascado, o banco “parte do corpo” se transformou no banco onde se senta para pensar, a forquilha de

cigarro se transformou no próprio cigarro fumado, mas e quanto à cuia de farinha de tapioca e os suportes que eram igualmente necessários para que se fizesse a Avó da Terra? Não pude encontrar os seus similares.

Por outro lado, tomando-se ainda a versão Lana, há uma outra série de atos que também parecem estar em variação. A Avó da Terra tira o ipadu mascado da boca e o faz transformar nos trovões, e sopra a fumaça que se transforma no Bisneto da Terra. O terceiro trovão vomita as riquezas que se transformam temporariamente em pessoas. E o Bisneto da Terra e Boreka expõem um vômito que faz aparecerem as primeiras mulheres. Embora esse sistema de transformações não pareça ter um análogo direto na sequência de aparecimento de Yebá Buró, ele está presente em todas as outras sequências criadoras tratadas. Tira-se uma substância da boca e ela se transforma em seres; sopra-se uma outra substância e ela se transforma em um outro ser; vomita-se enfeites e eles se transformam temporariamente em pessoas; vomita-se no rio e surgem mulheres. Tirar da boca, soprar, vomitar nos paris, vomitar no buraco no rio. Dois desses atos misturam na boca ipadu e cigarro. Um outro mistura no estômago, o ipadu, em forma de folha, com água com cinzas, um análogo do cigarro antes de vomitar no rio. E o quarto ato não se utiliza dessas duas substâncias, porém, como se trata do terceiro Trovão, sabemos já que, como os outros trovões, ele não apenas se alimenta de ipadu e cigarro, como ele próprio é feito de ipadu e cigarro.

Tomemos agora a versão Fernandes. Se pensamos a variação entre as coisas e as formas, devemos nos perguntar sob que novas condições aparecerão as substâncias que se mostram necessárias às criações da versão Lana. Na versão Fernandes, parece que são certas formas que se constituíram como condições necessárias, ao menos para a criação da Gente do Universo. Mas como essas formas também aparecem na versão Lana, pode-se supor que haveria lugar para as substâncias na versão Fernandes, também. Se analisamos os benzimentos que nela são realizados em cada criação, benzimentos que, aliás, são na maior parte das vezes as próprias criações, percebemos que em todos eles uma série de substâncias são nomeadas e, de resto, referidas a uma determinada função. Não foi possível perceber relações necessárias entre as substâncias enumeradas na versão Fernandes e aquelas da versão Lana, mas pode-se intuir uma associação das primeiras com o cigarro e o ipadu.

Vejamos. Quanto à criação da terra, tem-se o ar puro, a carne, o osso, o sangue que é a saúde dessa gente, o leite e o mel; também a bebida que são os rios e lagos de crescimento; por fim, a massa de mandioca dará comida e saúde para essa gente. Na criação dos objetos-forma para a criação da Gente do Universo, os benzimentos invocavam as seguintes substâncias e funções. Banco: quartzo branco, ouro, pedra preta, de leite e de mel, para descanso e saúde da Gente do Universo. Placenta: de crescimento, de leite, de ar puro de saúde da Gente do Universo. Suporte de cuia: quartzo branco, ouro, pedra preta, para descanso da Gente do Universo. Cuias: quartzo branco, ouro, pedra preta, para descanso e saúde; mel das frutas grandes e pequenas, brancas, vermelhas e pretas, para a Gente do Universo amamentar-se e crescer. Por fim, forquilha de cigarro: ela própria é de quartzo branco, ouro, pedra preta. Cigarro: de leite, de mel de abiu – dele serão gerados as Gentes do Universo. A fumaça do cigarro segue na direção da cuia e faz gerar os sinais de gente. Embora não se possa dizer nada da relação das substâncias chama a atenção que o leite e mel e o mel de frutas parece ser algo de bastante importância para o crescimento e a saúde.

Cabe agora ressaltar outros aspectos dessas duas versões que estamos analisando, concernentes à relação criador-criatura. Tanto na versão Lana como na Fernandes, a narrativa começa com uma auto-criação: uma mulher apareceu por si própria quando só havia escuridão (Lana 1995); uma mulher brotou de si mesma quando não havia nada (Lana 1980); um homem apareceu por si próprio no universo (Fernandes). Nos três casos, começa-se uma criação em que criador e criatura se confundem, ou coincidem totalmente. Na versão Lana, depois de criar os trovões, a Avó da Terra diz a eles: “Gerei vocês para criarem o mundo. Pensem agora como fazer a luz, os rios e a futura humanidade” (Lana & Lana, 1995, p. 21). Diante da imobilidade dos trovões, ela disse: “Eu não mandei vocês ficarem parados! Mandei-os fazerem a luz, os rios e a futura humanidade e vocês não fizeram nada” (ibid, p. 22)<sup>19</sup>. E ela cria um outro ser a quem fala: “Eu mandei os Trovões do Mundo fazerem as camadas da terra, fazerem a futura humanidade, mas eles não souberam fazê-lo. Faça-o você. Eu hei de guiá-lo” (ibid, p. 24).

Se a primeira criação foi a de si própria, a segunda é uma criação de seres capazes de criar o que ela pensou dever ser criado, uma criação de criadores. Os trovões não correspondem exatamente às suas expectativas, não a “obedecem” (Lana 1980), ao contrário do Bisneto

---

<sup>19</sup> De acordo com a versão Lana 1980 (p. 54), ela pensa: “Não está dando resultados. Vou criar um outro ser que obedeça às minhas ordens”, criando o resto das coisas.

da Terra. A criadora cria seres para eles serem ela mesma, que são o que ela é: criadora. Há assim uma semelhança entre criadora e criaturas, semelhança que é negada por indulgência ou incapacidade dos trovões – é a falha da criação —, mas vem a ser afirmada no caso do Bisneto da Terra. A criação traduz, assim, um sentido de repetição de si mesmo. O criador se repete na criatura, cria uma condição de multiplicação de si mesmo. A versão Fernandes é mais enfática ainda nesta confluência de criador e criatura, fazendo da criação um ato de replicação. O Avô do Universo pensa em criar outros seres porque estava cansado de viver sozinho. “Farei outros seres com a minha aparência que se chamarão Umærĩ mahsã, ‘Gente do Universo’. Eu sou um criador, eles também terão a capacidade de criar. Eu sou sábio, eles também serão sábios” (Fernandes & Fernandes, 1996, p. 19). As criaturas replicam o criador naquilo em que ele próprio tem de fundamental: o fato de poder criar, isto é, ser sábio. Ser sábio, para ser capaz de imaginar como fazer, como criar outras criaturas.

Pode-se fazer uma leitura complementar, partindo-se da imagem da auto-criação como um brotamento de si mesmo (versão Lana 1980). Como já notado acima, pode-se estabelecer um sistema de variações entre elementos que fazem parte dos diversos processos de criação, especialmente na narrativa Lana. Pois bem, já se disse que podemos entender a ação de vomitar as mulheres no buraco no rio como uma transformação da ação de vomitar as riquezas no pari. Assim como esta última seria uma transformação da ação de soprar a fumaça do cigarro — transformação, por sua vez, da ação de tirar o ipadu da boca - cospir. Todas elas seriam ações que deflagram a criação. Aliás, esse sistema retrata toda a sequência de criações de gente, ficando apenas de fora a criação primeira, a de Yebá Bwó. Se observamos contudo as coisas que constituem o corpo dessa mulher-criadora, temos uma cuia de ipadu e uma forquilha de cigarro (Lana 1995) e cigarro (Lana 1980). Assim, a Avó da Terra mascava e fumava substâncias que o seu próprio corpo supunha ou continha: o ipadu na cuia de ipadu, e a fumaça de cigarro na forquilha de cigarro ou no próprio cigarro. Assim, pode-se ler a criação dos trovões como a tirada de uma substância que o próprio corpo supõe/contém. Da mesma forma, a criação do Bisneto como a exalação, o sopro de uma substância que o próprio corpo da criadora supõe/contém. Quero dizer que, se entendemos as criações da Avó da Terra como criações a partir de uma espécie de vômito de substâncias que fazem parte do seu corpo, então os trovões e o Bisneto da Terra podem ser lidos como brotamentos do corpo da criadora. Brotamento esse que por sua vez

é uma transformação do vômito pelo terceiro Trovão das riquezas-gente e do vômito pelo Bisneto da Terra e seu irmão das primeiras mulheres.

Brotar de si mesmo  $\Rightarrow$  Tirar ipadu da boca (conspir)  $\Rightarrow$  Soprar fumaça do cigarro  $\Rightarrow$  Vomitar no pari  $\Rightarrow$  Vomitar no rio

Se na versão Lana, a identidade da relação criador-criatura pode ser encontrada em uma leitura corporal dessa contiguidade, com as criaturas como extensões corporais do criador, isto não ocorreria à primeira vista na versão Fernandes. Contudo, há da mesma forma a idéia de que as criaturas seriam extensões do criador, pois são criadas para ser como ele, para criar como ele.

Criar seria, assim, possibilitar uma extensão de si mesmo em corpos outros. Extensão que nunca é totalmente obediente, como a narrativa Lana deixa bem claro com o exemplo dos trovões. Nem é totalmente uma duplicação de si mesmo, como o caso Fernandes nos mostra ao impossibilitar a criação sem a ajuda de um outro ser de sexo oposto: a mulher é quem cria esses seres que deveriam ser segundo o pensamento do Avô do Universo a imagem do criador.

A versão Fernandes traz assim mais alguns aspectos para o sistema de transformação envolvido na noção de criação. Em um plano, temos o brotar como variação do conspir, que é variação do soprar, que é variação do vomitar – todos esses gestos associados ao pensamento. Em outro plano, temos o pensar, que pode ser entendido como variação do benzer, que é por sua vez variação do nomear. Assim, a noção de criação implica um sistema que coloca em variação de um lado (marcado na versão Fernandes), uma série de atos marcados pela palavra: nomear, benzer, pensar; de outro, uma série de atos marcados corporalmente e substancialmente: brotar, conspir, soprar, vomitar. Neste sentido, pode-se dizer que o lado do sistema em que se insere mais claramente a versão Fernandes (mas que não é de forma alguma exclusivo a ela) pode ser lido por meio do conceito de palavras de ordem. Quero me referir com isso às situações em que uma enunciação provoca uma transformação incorpórea (Deleuze & Guattari, 1995).

Nomear  $\Rightarrow$  Benzer  $\Rightarrow$  Pensar  
 $\Leftarrow$   $\Leftarrow$

Eis uma listagem explicativa das palavras de ordem até aqui notadas.

Saudações:

1. Lana – os trovões saúdam Yebá B̄ró chamando-a de avó, e ela se torna a Avó da Terra. Ela, por sua vez, os saúda como irmãos, e eles se tornam os Avôs do Universo. O Bisneto saúda Yebá B̄ró como Tataravó, e ela o saúda como Bisneto. Ele então leva o nome de Bisneto, Ƴm̄kosurāpanami.
2. Fernandes – o Avô do Universo saúda a Velha da Terra com Avó: “para que ela se torne a avó das futuras gerações”.

Nomeação:

3. Fernandes. O Avô do Universo faz a terra (sua base e suas camadas) benzendo. Neste benzimento, ele nomeia as coisas que então se tornam reais e formam a terra. E estas coisas formam a terra quando ele nomeia esta terra.
4. Fernandes. Do mesmo modo, ele constitui os objetos que tornarão possível o surgimento da Gente do Universo, abençoando. E em cada benzimento, ele nomeia essas coisas associando a outras palavras. Ao nomeá-las, elas aparecem. Ao mesmo tempo, ele vai repetindo a nomeação da Gente do Universo até que ela aparece – na verdade, é a mulher que faz isso enquanto o Avô a abençoando, nomeando-a como se ela fosse uma cuia, a transforma em uma cuia e transforma a cuia na mulher.
5. Fernandes. Enfim, ao ordenar que saiam, e ao dizer quem será aquele vai sair da cuia, as palavras de ordem do Avô do Universo operam uma transformação: os sinais de gente, as suas larvas, saem da cuia e se transformam naquilo que ordena o Avô do Universo.

Rito:

6. Lana. O trovão faz uma cerimônia em que transforma enfeites em gente por um tempo determinado. Pode-se supor que esta cerimônia incluía benzimentos que nomeiem a gente de transformação, operando então a sua transformação temporária.

Para poder-se concluir este capítulo, passemos à versão Galvão.

### *Versão Galvão*

*Os que existiam antes da criação do mundo.* Na versão Galvão, antes da criação do mundo, já existiam três: Ƴm̄ko Ñeko Bupu, Avô Trovão, o dono do mundo; Baaribo, o Dono da Alimentação e Bupu Mago, a filha do Trovão, também chamada de Wĩhō Masó, Mulher-Paricá, ou ainda de Wĩhō B̄ró, Avó do Paricá. Eles viviam dentro da fumaça de cigarro e no ar puro; eram espíritos de ar, isto é, invisíveis.

*A terra.* Para criar a terra, Baaribo pergunta ao Avô Trovão, o dono do mundo, como deveria fazer, pois precisariam preparar a terra para a futura geração. O Avô Trovão diz que não sabe e que depende de Baaribo buscar essa terra. Ele pede ajuda aos inambus. Pede quatro cuias com quatro tipos de terra a quatro inambus, que são irmãos e moram cada um em um dos cantos da terra. Os inambus atendem prontamente trazendo as cuias de

terra — de terra branca, terra preta, terra de pólvora e terra roxa — para Baaribo, que estava “no centro do que ia ser o mundo”. Isso aconteceu no horário dos iniciantes tomarem banho, isto é, às duas da madrugada, “hora do banho dos antigos” (Galvão & Galvão, 2004, p. 28), conforme observou o Avô Trovão. Baaribo estendeu um pano de tururi, do tamanho do mundo, e derramou a terra bem no centro dele. “O pano era para segurar a terra. Se ele não fizesse isso, a terra iria cair e o mundo nunca existiria” (ibid, p. 28). Por meio de benzimento, arrancou e matou os micróbios da terra, espalhou a terra no pano e a deixou bem firme, preparando-a para ser *masári yéba*, “terra de nascer gente”, *masá kuipari yéba*, “terra de gente abrir os olhos”, *masá tōrãri yéba*, “terra de formar gente” e *masá ehari yéba*, “terra de virar gente”. Pegou então a Lança-chocalho, chamada Yegã ou Masá dotoari waigõã, “Osso de Fazer Aparecer Gente”. “Levantou-a e, em seguida, baixou-a devargarinho para medir a terra. Era para saber onde ficaria o centro do mundo” (ibid, p. 29).

*Preparando o corpo para criar a gente.* Para criar a gente, Baaribo perguntou novamente ao Avô Trovão como fazer; “é você que sabe, bisneto! Eu tenho uma filha aqui! Se você quiser fazer assim!” (ibid, p. 30). Ele então preparou o corpo de Bupu Mago para poder criar as futuras gerações. “Ela era incompleta, isto é, não tinha vagina” (ibid, p. 30). Por meio de um benzimento, fez uma cama de penugem para ela se deitar e a fez adormecer. Com a forquilha de cigarro, encostou no lugar da futura vagina e marcou onde iria cortar. Com o seu brinco de ouro, que tirou da orelha, cortou o lugar e abriu a vagina. O sangue que saiu, “sangue de virgem” (ibid, p. 30), virou paricá de kumu, também chamado paricá de carajuru. O sangue secado ao sol e guardado dentro da pedra de quartzo branco virou o ye baari wĩhõ, o “paricá de onça comer gente” ou “paricá de comer gente”. Depois tirou um osso de sua própria perna direita e o transformou em um tipo de forquilha que enfiou pelo buraco, transformando-o numa espécie de canal vaginal. Esse osso era diversamente nomeado: “osso de gente abrir os olhos”, “osso de fazer aparecer gente”, “osso de multiplicação da gente”. “Encostou-o na beira do buraco, o enfiou, empurrou firmemente para dentro, endireitou e deixou lá. Ele ia servir para a multiplicação da humanidade” (ibid, p. 30). Por causa disso, aqueles que nasceram dessa operação são chamados pelos antigos de “moradores do osso de multiplicação de Baaribo”. Para preparar o útero de Bupu Mago para gerar os filhos, ele soprou fumaça de cigarro dentro do orifício e colocou pó de ipadu. O tabaco era “tabaco de fazer aparecer gente” e o pó de ipadu, “ipadu de fazer aparecer

gente”; e o útero, “cuia de fazer aparecer gente”. “Ele soprou fumaça de cigarro, colocou o pó de ipadu e, por meio de um benzimento, misturou-os para fazer um tipo de líquido. Era para fazer aparecer gente (*masá dotoari koasoro*) e fazer multiplicar a humanidade (*masá poreri koasoro*) dentro do útero de Bupu Mago que ele estava fazendo isso. Se não fizesse, não iria se formar nem se multiplicar gente no mundo” (Galvão & Galvão, 2004, p. 31). Por fim, espalhou pari feito de penugem de pato em cima da terra para Bupu Mago se deitar e a fez adormecer para o parto.

*O parto.* Ela não viu o nascimento do primeiro filho, Miriá Porã Masú, o Dono das Flautas Sagradas — ele subiu para a Casa do Universo, antes que ela o visse. Contudo, ela acordou para ver o parto dos outros filhos. Todos, inclusive o primeiro, nasceram do mesmo jeito: saindo com força do útero, pulando até Umuko Wi’í, Casa do Universo, depois voltando de cabeça para baixo, com o banco, que é a placenta — numa nota, o texto explica que, para os velhos, a placenta é o banco da criança dentro da barriga da mãe: o “banco da gente voltar”, “banco da gente sentar” —, e afundando dentro da terra e ali se revirando, sentando no banco e voltando para o lugar perto da mãe. Baaribo corta seu cordão umbilical, saindo sangue.

*Corte do cordão umbilical.* Com o cordão umbilical, Baaribo faz um estojo de pedra de quartzo branco. Com exceção do primeiro filho, que depois disso sobe de novo para a Casa do Universo sem ser visto por sua mãe, os outros ficam ao lado da mãe. Baaribo deixa secar o sangue que sai do cordão e o guarda no estojo de pedra de quartzo branco produzido com o cordão. O sangue do primeiro filho junto com seu estojo se transforma no ye baari wĩhõ, “paricá de onça comer gente”, e se parece com “carajuru”. O segundo filho era Abe, o Sol, o ancestral maior dos desana (sua autodenominação é Asiri Masá, Gente do Sol ou Gente da Quentura). O sangue seco de seu cordão se transformou em “paricá de sangue do sol”, um sócio do “paricá de onça comer gente”, que serve para abrir os olhos da onça. Já o seu estojo, provido do paricá, “pênis do sol”, ou “estojo de abrir os olhos”. O terceiro filho é Abe Ñami Masú, Lua. Ele domina o frio e a noite. Seus outros nomes são Yũsũari Weri Masú, “Gente do Frio”, Basibo Diro Wera Magũ, “Filho da Terra Branca Pura” e Apikõ Weri Magũ, “Filho que nasceu de Leite” — razão pela qual “ele dá saúde para nós” (Galvão & Galvão, 2004, p. 3). O seu sangue não virou paricá, e ele foi chamado “Filho que Nasceu do Leite”. É por isso que Baaribo disse que ele era “Gente da Terra de Leite” ou “Gente da Terra Pura”.

*O Dia e a Noite.* Os irmãos ficaram juntos e combinaram que um dirigiria o dia, Abe, e o outro, a noite, Abe Ñami Masú. O primeiro é ancestral dos desana; o segundo, ancestral dos tukano, que é Gente do Frio. Depois nasceram Kêri, ancestral dos Pira-tapuia, “morador da água – a água é defesa”; Buyarᄁ, primeiro irmão de Kêri, e Wehetero, segundo irmão de Kêri. E então nasceram Kêri Pïro Magᄁ, ancestral dos Wanano, Filho da Cobra do Sonho, nome dado por Kêri; e Diru Diroá Masátigᄁ, irmão maior dos Diroá. Ele irá administrar o canto dos velhos. Nasceram ainda Gõãmᄁgora, o Deus verdadeiro, Butari Gõãmᄁ, Dono da Moleza, e Deyubari Gõãmᄁ, Administrador da Pescaria e da Caça. “Todos eles nasceram da fumaça de cigarro misturada ao pó de ipadu”, por isso são chamados, Baaribo Ĩgᄁ Muru Puríkᄁ Masária, “Aqueles que Apareceram do Benzimento do Cigarro de Baaribo”. Além desses, há ainda Suribo Gõãmᄁ, ancestral dos brancos e de uma série de pássaros de penas usadas como adornos.

*O filho de Abe vomita as mulheres no rio.* Depois de muitos anos, a Gente do Universo já tinha seus filhos, já dançava, cantava e fazia suas festas. Um dia, Abe, que era o chefe maior da Gente do Universo, mandou seu filho Abe Magᄁ acordar cedo, isto é, lá pelas duas da manhã, para vomitar água no rio. Quando chegou a hora, Abe foi chamar o garoto que, preguiçoso, não se mexeu da rede. Somente às quatro horas da manhã, ele acordou e foi ao rio. Levou a tocha de turi e as três cuias preparadas pelo pai até o porto. Raspou os cipós e os sabões que tinha encontrado no caminho sobre as cuias para tirar o líquido. Depois fez uma série de procedimentos para cada cuia que ficaram em fileiras no chão. Ao ouvir um barulho dentro das cuias, enfiou a tocha de turi acesa para iluminar o interior e ver o que tinha. Viu dentro de cada cuia uma mulher de perna aberta. E apagou o turi na água para não ver mais a mulher de pernas abertas. E então, começando a beber o conteúdo das cuias, uma das mulheres subiu com o líquido e entrou por sua boca. Com a mulher engasgada na garganta, ele vomitou dentro da água e caiu uma mulher sorrindo, Diakapiro. Continuou a vomitar e caiu outra mulher, Yuhusio, e, por último, um rapaz, Kisibi. Ao chegar em casa, contou o que tinha acontecido a seu pai, que então o ralhou, dizendo que se tivesse obedecido nada disso tinha acontecido: não teria vomitado mulheres, apenas homens. Quer dizer, não haveria transformação da gente, nem parto. “Não haveria mulher no mundo. Era através do vômito que a gente iria se multiplicar” (Galvão & Galvão, 2004, p. 51).

\* \* \*

Termino este capítulo com esta síntese das primeiras criações, tal como são narradas na versão Galvão. Não é preciso alongar a análise com novos comentários. Reservei esta versão para o final por dois motivos principais. Primeiro por entender que ela é bastante rica em acontecimentos, colocando novos problemas e complexificando aqueles já levantados. Depois, e sobretudo, porque ela traz algumas respostas e confirmações de sugestões acima avançadas. Se na versão Fernandes, há uma série de coisas que indicariam formas, que indicariam por sua vez um corpo em seus aspectos reprodutivos, na versão Galvão, é efetivamente um corpo, feminino, que será transformado em um corpo reprodutivo. Sendo que a forquilha com o cigarro, indicativa do aspecto corporal reprodutivo masculino, se mantém como na outra versão. Além disso, a versão Galvão traz elementos que serão importantes nos próximos capítulos para esclarecer novos problemas. Mesmo sem me deter mais minuciosamente sobre ela aqui, gostaria de chamar a atenção para a forma de criação dos primeiros homens. O criador soprou fumaça de cigarro e pó de ipadu, dentro do útero da filha do trovão. A mistura se transformou em um líquido de que surgiu a primeira humanidade. Assim, os homens nascem de um líquido que vem de uma mistura de ipadu com fumaça. Esta versão coloca, assim, mais uma variação do tema da palavra de ordem. Alguns elementos são nomeados, um ato que é como um meio termo entre a nomeação e o benzimento: criam-se substâncias nomeando-as como cigarro de fazer aparecer gente, ipadu de fazer aparecer gente, cuia de fazer aparecer gente etc.

## 2. A Viagem de Transformação

### *Versão Fernandes*

*Antes da Viagem.* Os ʘmǎrĩ mahsã, a Gente do Universo, isto é, aqueles nascidos na cuia soprada pelo Avô do Universo e pela Velha da Terra, já tinham se multiplicado muito. Nesta época, eles se casavam com qualquer bicho ou animal da natureza. Seus filhos tomavam a forma da mãe e, assim, a Gente do Universo estava se acabando, por virar “animais através do seu casamento com mulheres-animais” (Fernandes & Fernandes, 1996, p. 163). Vendo isto, o seu líder, Buhsari Gõãmǎ, resolveu “procurar outra maneira de viver” (ibid, p. 163). Procurou o Avô do Universo para receber informações e apoio para iniciar a transformação da Gente do Universo. Havia sete coisas importantes para a realização da transformação: só os que tinham sangue da Gente do Universo se transformariam em humanos; haveria duas cuias preparadas e benzidas pelo Avô do Universo; a transformação se iniciaria em uma das cuias e depois continuaria na outra através de um cipó; seria preciso uma canoa grande; o mais importante, se deveria escolher sob qual forma de seres vivos seria iniciada a transformação; esta seria guiada por Buhsari Gõãmǎ; e, por fim, se iniciaria na Enchente da Constelação do Tatu (em fevereiro).

*A Subida ao Céu.* Em reunião, o líder Buhsari Gõãmǎ e seus irmãos decidem iniciar a transformação assumindo a forma de peixes. Na época da Enchente da Constelação do Tatu, o Avô do Universo abençoa a Cuia do Universo. Depois estica o Cipó-Tõpa, ligando as duas cuias e abençoa o cipó. Por fim, abençoa a Cuia da Terra, que é o Lago de Leite. A Gente do Universo, com suas esposas e filhos, que são animais e peixes verdadeiros, sobe até o céu pelo Cipó-Tõpa. Ali, encarnando-se nesse cipó, eles escorrem para baixo até a Cuia da Terra como fossem água do cipó. Na Cuia da Terra, se amamentam com leite e mel das frutinhas do Cipó-Tõpa colocados pelo Avô do Universo através de oração. E aí se transformam em peixes.

*Fabricando a Canoa de Transformação.* O Avô do Universo abençoa o lugar onde moraria a Gente do Universo antes da viagem. São as malocas onde viveriam enquanto contruíam o barco. Os Gente do Universo constroem o barco com madeira da árvore abiurana do rio. Pintam-no com tintas brancas, cinzentas e vermelhas. Depois, o Avô do Universo o abençoa antes que embarcassem. O nome do barco era Pamǎrĩ Yuhkǎsiru, Canoa de Transformação, e se parecia com as lanchas dos brancos de hoje. As cavernas entre as

costelas representam as costelas do ser humano. O quilhão representa o seu espinhaço. A cobertura seria a sua barriga. A tampagem, a sua pele. Para os Gente do Universo, era uma canoa, mas na realidade era uma cobra, que por isso é também chamada Pamɤrĩ Pĩrõ, Cobra de Transformação.

*Atravessando a Terra. (A Viagem na Canoa).* O Avô do Universo estica o Cipó-Tõpa ligando o Lago de Leite<sup>20</sup>, onde os Gente do Universo estavam, até a Cachoeira de Ipanoré. Faz isso para que a Canoa de Transformação seguisse através desse cipó. Ele dá o nome ao cipó de Sũmu Sĩgã-dá, Cipó de Cordão Umbilical, “para que esse cipó acompanhasse o crescimento da Gente do Universo, para que ela ficasse sadia” (Fernandes & Fernandes, 1996, p. 170), e também de Ohpekõ Sũmu Sĩgã-dá, Cipó de Cordão Umbilical de Leite, “para que esse cipó amamentasse a Gente do Universo durante a viagem” (ibid, p. 170). Os Gente do Universo embarcam na Canoa de Transformação acompanhados dos animais e peixes verdadeiros. O barco parte em direção ao norte, debaixo da água, e é guiado pelo líder Buhsari Gõãmũ e seu irmão mais velho, Deyubari Gõãmũ. Com sua língua, que era de leite e de mel de frutinhas tõkana, a cobra abria um canal por terra para passar – é por isso que os rios são de água doce – e, assim, o barco estava cheio de leite e dessas frutinhas, com o quê a Gente do Universo foi crescendo durante a viagem: “como a criança se desenvolve na barriga da mãe” (ibid, p. 170).

*As paradas noturnas.* A cada noite, o barco parava em uma Maloca de Transformação (pamɤrĩ wi'i) para pernoitarem. Nessas malocas, deixavam-se alguns animais e peixes verdadeiros para morar – dessa forma, diz a narrativa, o líder já estava dividindo o terreno entre eles. Por isso, cada lugar tem animais e peixes diferentes. A viagem era em direção ao norte, saindo do Lago de Leite e subindo pelo mar até Belém do Pará, entrando então pelo Rio de Espuma de Leite, o Amazonas, até chegar ao Rio de Leite, o rio Negro. Daí, tomaram o rio Uaupés até chegar na Cachoeira de Ipanoré, onde fica o Buraco de Transformação. Chegaram em Ipanoré na época da Enchente de Folha. A viagem durou nove meses.

*As Casas Sagradas.* Entre as várias malocas em que pernoitaram, há cinco malocas sagradas, “que os velhos sempre evocam quando dão o nome a uma criança recém-nascida” (Fernandes & Fernandes, 1996, p. 171). A primeira delas, dita Maloca das

---

<sup>20</sup> O mito diz que o Lago de Leite seria a Baía de Guanabara.

Crianças, fica no litoral brasileiro. Seu nome é Koásoro Mome Wi'i. “Nesta maloca, a Gente do Universo tomou pela primeira vez a aparência humana, em forma de criança. Até aí, tinham forma de peixes” (Fernandes & Fernandes, 1996, p. 171). A segunda, dita Maloca dos Jovens de 12 a 15, fica no Nordeste brasileiro. Seu nome é Bayeriko Wi'i Koásoro Mome Wi'i<sup>21</sup>. A terceira é a maloca das mulheres e fica na boca de uma ilha grande perto da foz do Amazonas. Seu nome é Ñah Sãpa Koásoro Wi'i, porque tem a forma de um maracá. Ali as mulheres tiveram sua primeira menstruação e, por isso, a canoa foi atacada com a pororoca por cobras e monstros, que não aguentaram o cheiro do sangue. Finalmente, com os poderes do Avô do Universo, eles conseguiram passar a pororoca.

*A Quarta e Quinta malocas sagradas.* A quarta maloca é a maloca dos cunhados e fica no rio Negro (Rio de Leite). Seu nome era, primeiro, Tẽña Wi'i e, depois, Temeda Wi'i. Foi ali que os Gente do Universo conseguiram cunhados, dividindo-se entre grupos que falavam várias línguas diferentes, através de uma grande festa de caapi. Deixaram ali o resto dos animais e peixes verdadeiros, que não iam se transformar em seres humanos. Com a mudança das línguas, os  $\text{U}\text{m}\text{w}\text{r}\text{i}$  mahsã, Gente do Universo, passaram a se chamar *Pamwri* mahsã, Gente de Transformação, e já podiam se casar entre si. “Todos os animais e peixes deixados nessas malocas subterrâneas viraram waí-mahsã, “Gente-Peixe”. Têm muita inveja pelo fato de não ter tido a possibilidade de também se transformar em seres humanos” (ibid, p. 172). A quinta é a maloca dos adultos. Tem vários nomes: Koásoropa wi'i (fruta-cuia; maloca); Sīgāb  $\text{W}\text{i}'\text{i}$  (Maloca dos Conjuntos de Caapi); Bayabuya Wi'i (Maloca dos Enfeites); e Diá Wi'i (Maloca do Rio). A esta maloca, os Gente de Transformação chegaram já com corpos humanos. Eles fizeram uma grande festa de despedida de sua vida anterior, durante a qual, sob visões de caapi, Buhsari Gõāmã, o líder da transformação, recebeu informações do Avô do Universo sobre o que iria acontecer na chegada ao Buraco de Transformação.

*A Subida à Superfície.* Chegaram enfim na Cachoeira de Ipanoré, e o Avô do Universo abençoou a terra antes da Canoa atracar. “O barco encostou então no Pamwri Gobe (Buraco de Transformação), que para eles era como uma porta” (ibid, p. 174). O Avô do Universo

---

<sup>21</sup> O texto não explicita a importância desta maloca, mas pode-se imaginar que é onde foi realizado o primeiro ritual de iniciação da Gente do Universo – o ritual das Flautas Sagradas. Idealmente nessa idade os jovens tukano se iniciariam no rito das flautas sagradas, quando passam a fazer parte da vida adulta da comunidade.

os estava esperando. Como ninguém podia sair com venenos, paricás e sopros de matar na terra purificada e abençoada com coisas boas, o líder decidiu ficar no universo e passou a liderança para o seu irmão mais velho Deyubari Gõãmũ. Este ficou comandando a saída da Gente de Transformação pelo Buraco de Transformação e se tornou seu líder. O Maku era o marinheiro da Canoa e correu para ser o primeiro a sair, mas o Avô do Universo o segurou e empurrou com o pé para dentro e ele ficou sendo o último. Então, a Gente de Transformação começou a sair, cada líder já saindo com seus kumua e servos. “Depois de abençoá-los, o Avô do Universo começou a entregar-lhes os brincos e os colares de onça” (Fernandes & Fernandes, 1996, p. 175).

*Ordem de saída e enfeites recebidos.* Primeiro saiu Deyubari Gõãmũ, agora chamado Wauro, o líder dos Tukano, que recebeu: “uma bola pequena de penugem de multiplicar gente, a lança-chocalho, o escudo, enfeite de dança, colar de ouro amarelo e o colar de miçangas chatas” (ibid, p. 175). Depois saiu Kisibi, o líder dos Desana, que recebeu: quatro colares de dahsiri, dois pares de brincos amarelo e vermelho, um par de flautas êhõno, enfeitadas com miçangas, um conjunto de acagantaras, a lança-chocalho. Todos os Gente de Transformação saíram da Canoa recebendo os seus enfeites, menos o ancestral dos Brancos, que não recebeu nada do avô, e o Maku, o último a sair, que também nada recebeu.

\* \* \*

Primeiramente cabe notar que a versão Fernandes coloca o problema da conjunção entre humanos e animais. A narrativa descreve a maneira como os primeiros finalmente se dissociaram dos segundos nos tempos míticos. Neste sentido, a viagem de transformação pode ser entendida como um processo de diferenciação entre humanos e animais. Por outro lado, a narrativa coloca também um problema de socialidade. Naqueles tempos, a humanidade estava se acabando porque os costumes matrimoniais e a regra de descendência eram opostos aos que caracterizam os povos tukano atualmente. Os filhos assumiam o aspecto do povo da mãe: herdavam “etnia” e “nomes” do grupo da mãe. Neste aspecto, a noção de transformação implica mudança na maneira de viver<sup>22</sup>. Em outras palavras, a narrativa coloca o problema das regras de descendência matrilineares e a passagem narrada seria uma transformação para o modo matrimonial e de descendência

---

<sup>22</sup> Neste sentido, ela se faz mais parecida com o difundido mito de jurupari, onde o líder dos povos percorre o mundo ensinando-lhes as boas maneiras de viver (ver Nãñez, 1980; Stradelli, 1964; e outros).

“corretos”. Além disso, tudo se passa como se a humanidade estivesse correndo o risco de desaparecer. Neste sentido, a viagem de transformação pode ser lida como um longo processo de fermentação, onde uma forma pré-humana vai se desenvolvendo e multiplicando a bordo de uma canoa. Em suma, os três problemas colocados são resolvidos através dessa viagem de transformação, sendo que a transformação pode se traduzir em três noções complementares: dissociação (humanos e animais se transformam em sentidos diferentes); transformação social (mudança nas regras de casamento e descendência); transformação corporal (a forma sofre sucessivas transformações até virar o humano verdadeiro).

Em linhas gerais, a viagem de transformação pode ser caracterizada como três movimentos principais aos quais está associada uma série de transformações. Primeiro, eles sobem da cuia da terra para a cuia do universo e vice-versa: baixo-alto-baixo. Depois atravessam a cuia da terra desde o Lago de Leite até o Buraco de Transformação, submergidos: jusante-montante. Por fim, atravessam o Buraco de Transformação, saindo de dentro da terra para a sua superfície: dentro-fora que é também baixo-alto. O primeiro movimento transforma os humanos e suas esposas animais em peixes. Na cuia do universo, há a transformação da gente em cipó e depois em água de cipó. Na cuia da Terra, há a transformação da água de cipó em peixes. O segundo movimento transforma os peixes nos humanos verdadeiros e nos animais e peixes verdadeiros. Aqui a transformação pode ser comparada com a idéia da fermentação dentro da canoa de transformação, como se fosse a puba fermentando na canoa para virar a cerveja, feita por outros povos tukano (ver Lasmar, 2005). O último movimento é feito apenas pelos humanos verdadeiros, que saem para a superfície da terra. Neste ponto, a canoa já havia abandonado todos os animais e peixes pelo caminho. Em síntese, temos os seguintes sistemas:

- 1- Movimento baixo-alto-baixo = gente+animais  $\Rightarrow$  cipó  $\Rightarrow$  água de cipó  $\Rightarrow$  peixe; cuia do Universo: gente  $\Rightarrow$  cipó  $\Rightarrow$  água de cipó; cuia da Terra: água de cipó  $\Rightarrow$  peixe.
- 2- Movimento horizontal, jusante-montante (Lago de Leite – Noroeste amazônico) = peixe  $\Rightarrow$  gente; animais e peixes verdadeiros ficam pelo caminho.
- 3- movimento dentro-fora = só da gente verdadeira.

Pode-se sugerir que as duas cuias ligadas pelo cipó-tôpa seriam uma variação das duas cuias encaixadas no episódio da criação dos primeiros homens. Neste sentido, a viagem até o céu seria uma variação da criação dos primeiros homens. Por outro lado, o Avô do

Universo estica o cipó ligando a cuia da Terra à cuia do Universo. E estica o cipó ligando o Lago de Leite ao Buraco de Transformação. Pode-se sugerir que os dois atos sejam uma variação um do outro. E assim a viagem horizontal seria uma variação da viagem vertical. Poderíamos pensar então que os dois primeiros movimentos descritos neste capítulo pudessem ser pensados como variações da Criação dos primeiros homens. É claro que seria preciso buscar uma série de analogias para se poder consolidar este sistema, o que neste momento não será possível fazer. Apenas buscarei mostrar algumas consequências possíveis desta sugestão. Se entendemos esses movimentos como uma variação da primeira criação e esta mesma como uma variação dos processos reprodutivos do corpo humano, como tentamos mostrar no capítulo 1, então podemos entender algumas analogias feitas na descrição de alguns de seus aspectos. Especialmente no que concerne à viagem entre o Lago de Leite e o Buraco de Transformação, isto é, o segundo movimento.

Em primeiro lugar, a viagem dura nove meses, como a gravidez. Segundo, ela termina com a saída por um buraco. Terceiro, o cipó-tõpa é também chamado de cordão umbilical e cordão umbilical de leite. Quarto, dentro da canoa, a gente se alimenta de leite e de mel das frutas desse cipó, que vão sendo sugados por ela do cordão umbilical. E por fim, a gente vai crescendo e se desenvolvendo nesta viagem, fazendo-se clara referência, de um lado, ao desenvolvimento da criança no útero e, de outro, ao desenvolvimento de um indivíduo (homem/mulher) ao longo de sua vida até se ficar adulto. Podemos assim entender os três sistemas — a saber, criação dos primeiros homens; viagens entre a Cuia da Terra e a Cuia do Universo; viagem entre o Lago de Leite e o Buraco de Transformação — como descrições de um processo reprodutivo em diferentes variações possíveis. E, do mesmo modo como as duas cuias com bocas encaixadas podem ser entendidas como uma transformação do corpo reprodutivo feminino, a Cuia da Terra na qual os ancestrais da humanidade se desenvolvem também pode ser entendida como uma transformação do corpo reprodutivo feminino. Isto sugere que o terceiro movimento seria uma espécie de nascimento. A saída de dentro da Terra para a superfície. Veremos a seguir que essa analogia é reafirmada de maneira muito consistente pela versão Galvão. Assim, a viagem de transformação pode ser vista como o processo de desenvolvimento da criança no útero estendido sobre um espaço linear.

Por outro lado, se enfatizamos as casas sagradas em que a canoa pára, um outro aspecto da transformação se sobressai: essas casas marcam os principais momentos de passagem na

vida de um indivíduo, inclusive ocorrendo em uma delas a transformação dos costumes de casamentos e descendência.

Peixe ⇒ criança ⇒ adolescente ⇒ jovem ⇒ adulto casado

Esses momentos fazem parte muito mais de um crescimento social do que propriamente orgânico, embora essas duas dimensões não estejam de maneira alguma separadas. Assim, as paradas que a canoa faz nas casas sagradas podem estar indicando um processo de transformação social que esses homens estão perfazendo. A socialidade se constitui novamente agora de um novo jeito, sendo marcada como fases no processo de desenvolvimento corporal dos ancestrais, indicando que, efetivamente, mudar os costumes, implica uma mudança física, orgânica.

Outra questão importante seria a forma escolhida para se iniciar a transformação. Por um lado, a escolha indica que a conjunção inicial entre humanos e não-humanos está associada à forma de peixe. Tal ponto é especialmente importante na cosmologia indígena no que diz respeito à transformação, como veremos adiante. Além disso, a narrativa procura descrever o que implica tomar essa forma. Para a Gente do Universo, que tinha a forma de peixe, “era uma canoa, mas na realidade era uma cobra” (Fernandes & Fernandes, 1996, p. 170), a Cobra-de-Transformação. O que era na verdade uma cobra, eles viam como uma Grande Canoa. Dito de outra forma, o que os humanos em forma de peixe construíram como uma Grande Canoa, é “na realidade” uma Grande Cobra. E a narrativa descreve uma série de pares onde o primeiro termo, associado a uma das partes de uma canoa, “representaria” o segundo, associado a uma das partes do corpo. Cavernas representam as costelas do ser humano. O quilhão representa o seu espinhaço. A cobertura, a barriga e, por fim, a tampagem, a pele. Pedacos de uma embarcação representam partes de um corpo. Se prestamos atenção às afirmações acima o sentido de representação aqui seria diferente do de metáforas. As afirmações indicam a possibilidade de diferentes percepções da mesma coisa, associadas a diferentes formas de existência. Em outras palavras, o peixe vê o mundo de maneira diferente dos humanos. O que para o narrador é uma parte do corpo de uma cobra, para o personagem é uma parte de uma embarcação que ele próprio construiu. A narrativa indica não apenas, como veremos adiante, que há seres indiferenciados vivendo por aí, mas também que esses seres são capazes de assumir o ponto de vista.

Outro ponto importante é a indicação de que a viagem operaria uma expansão linear do espaço. Ao esticar o cipó-tôpa entre uma cuia e outra, pode-se dizer que o Avô do Universo constitui a separação entre a Terra e o Céu. Ao esticar o cipó-tôpa entre o Lago de Leite e o Buraco de Transformação, ele igualmente estaria separando os dois pontos. Transformando a cuia da Terra na Terra propriamente dita. Além disso, a viagem de canoa confirma essa expansão ao abrir os caminhos por onde passa – o cipó era apenas um guia para a viagem. Mais ainda, esta viagem faz uma caracterização dos espaços. Ao abandonar os animais e peixes verdadeiros, “dividindo o terreno entre eles”, se caracteriza cada lugar a partir de seu grupo particular de animais e peixes. É necessário se tecer também um comentário sobre o buraco de transformação. Ele seria uma espécie de passagem que separa em primeiro lugar os puros dos venenosos. O Avô benze e purifica a terra, o que impede a passagem pelo buraco dos venenos e sopros. E ele também separa os humanos verdadeiros e os não-humanos. A canoa abandona os animais e peixes verdadeiros ao longo da viagem, ficando o resto deles na última casa sagrada. Assim, a saída é feita apenas pelos humanos verdadeiros. Apenas eles pisaram a terra. O buraco de transformação, que fica em uma cachoeira, pode ser visto como uma passagem que separa os venenosos, que ficam no mundo subterrâneo, e aquilo que está puro, e pode vir à superfície. Mas também separa os humanos dos não-humanos, que permanecem no mundo subterrâneo. Neste sentido, pode-se pensar uma analogia entre a relação dos humanos com os animais e a relação dos venenosos com os purificados.

Em poucas palavras, trata-se de uma viagem que associa o crescimento, desenvolvimento e multiplicação dos homens, às mudanças sociais e à dissociação dos animais. Ela resolve o problema colocado em seu início. Isto é, essa dissociação aparece como fundamental para o livre desenvolvimento e crescimento da humanidade como um todo. Contudo, gera um novo problema para os humanos: o ciúme e inveja desses animais, que constituem a figura da Gente-peixe. Essa gente tem inveja pelo fato de não ter tido a possibilidade de terminar a transformação em humanos. É, como já vimos, um dos grandes perigos cósmicos enfrentados pelos humanos.

#### *Versão Lana*

*A subida para a Terra.* Dois irmãos demiurgos, o Bisneto do Mundo e Boreka, fizeram uma subida, partindo da primeira camada da Terra (subterrânea), até a superfície da Terra,

a terceira Camada, chegando até um grande lago, o Lago de Leite. Ao mesmo tempo, o terceiro Trovão fez uma descida com os enfeites/riquezas desde a Maloca de Cima até o mesmo lago, tomando aí a forma de uma anaconda gigantesca. “A cabeça da cobra se parecia com a proa de uma lancha. Para eles, parecia um grande navio a vapor que se chama pamũrĩgahsiru, isto é, ‘Canoa da Futura Humanidade’ ou ‘Canoa de Transformação’” (Lana & Lana, 1995, p. 29). Eles se encontraram na superfície da terra, no Lago de Leite, e iniciaram a viagem de transformação.

*A bordo da Canoa.* O Bisneto do Mundo, que será o chefe dos Tukano, e Boreka, que será o chefe dos Desana, eram os guias da Canoa de Transformação. O Bisneto do Mundo veio de pé “com seu bastão mágico” (Lana & Lana, 1980, p. 62), na proa da embarcação. Boreka “vinha no centro, também armado de seu yéi (bastão)” (ibid, p. 62). Eles eram os comandantes dessa grande Canoa de Transformação, que trazia “as riquezas que viriam a ser a futura humanidade” (Lana & Lana, 1995, p. 30). A bordo da Canoa de Transformação, eles realizaram a viagem de transformação, partindo do Lago de Leite, “de onde surgiu a futura humanidade” (Lana & Lana, 1995, p. 30) e chegando até o Buraco de Ipanoré. Vinham debaixo da água e pararam muitas vezes, colocando casas.

*A primeira maloca. E as outras.* Primeiro, eles chegaram na Maloca de Leite, situada na beira do Lago de Leite e era a Maloca do Primeiro Trovão. Entraram trazendo os enfeites, as riquezas, e agiram segundo as instruções do terceiro Trovão, também chamado Umakoñehkã, Avô do Universo. Repetiu-se o que havia acontecido na Maloca de Cima: “os enfeites tornaram-se pessoas que fizeram um desfile. Deram uma volta dentro da maloca e, depois, voltaram a ser enfeites” (Lana & Lana, 1995, p. 29). Depois, saíram da maloca e embarcaram de novo com as riquezas na Canoa de Transformação. O Bisneto do Mundo e Boreka fundaram outras malocas na beira do Lago de Leite e em todo o caminho percorrido pela Canoa. Essas malocas se chamam Pamũrĩwi’i, Malocas de Transformação.

[A]o chegarem a uma casa, os dois abriam o pari, espalhavam as riquezas, as quais imediatamente se transformavam em gente. Embarcavam de novo e continuavam a viagem até alcançar outra casa. Encostavam, saíam da embarcação, levavam as riquezas e realizavam o mesmo cerimonial. As riquezas se transformavam em pessoas, com corpo humano, homens e mulheres, voltavam a ser enfeites, mas no seu bojo, como no ventre materno, os enfeites geravam gente (Lana & Lana, 1980, p. 62).

Ou como narrado na segunda edição do mesmo livro: “as riquezas transformavam-se em pessoas, com corpo humano, e estavam crescendo” (Lana & Lana, 1995, p. 30).

*O caminho. A Gente-Peixe.* Primeiro, eles rodaram pelo lado esquerdo do Lago de Leite, colocando malocas (quatro delas) em sua beira. Depois, subiram o Rio de Leite, foram pela costa do Brasil, entraram pelo rio Amazonas, rio Negro, Uaupés e, por fim, no rio Tiquié. De um certo ponto baixaram outra vez até a foz do Tiquié e continuaram subindo “pelo rio Uaupés até a saída por terra em Ipanoré” (Lana & Lana, 1995, p. 31). “A embarcação ainda navegava debaixo d’água e as casas continuavam submersas. Tanto assim que a humanidade surgiu como waí mahsã (peixe, pessoa). Os waí mahsá (peixe, gente) é que ficaram naquelas casas” (Lana & Lana, 1980, p. 62).

*O conjunto das casas de transformação.* Os irmãos colocaram pelo caminho percorrido na Canoa em torno de 56 Casas submersas. Quatro na beira do Lago de Leite, sete na Costa Brasileira, uma no rio Amazonas, mais dez no rio Negro, e mais sete no rio Uaupés até chegarem à casa de número 30. “Com cerimônias especiais, cada maloca tem um nome e um significado particulares” (Lana & Lana, 1995, p. 44). As duas edições narram os nomes de cada uma das malocas de transformação, inclusive dando a tradução, quando possível. Mas não informam que cerimônias e significados particulares cada uma tem, salvo para o caso de algumas casas especiais. Há um conjunto de casas que indica, como na versão Fernandes, etapas do desenvolvimento do bebê na barriga da mãe e do indivíduo até a idade adulta. Assim, temos a primeira casa, que é a casa de leite, e a terceira, dita Casa dos que Engatinham: “a futura humanidade tornava-se gente e crescia maloca por maloca, assim como a criancinha cresce ano por ano. Assim mesmo acontecia com eles” (Lana & Lana, 1995, p. 31). A casa de número 8 é Diámairiwi’i, palavra cerimonial não traduzível mas usada nas festas de nomeação das crianças. Fica logo depois da maloca do caju, a primeira maloca com nome de frutas. A casa 16, já no rio Negro, é a primeira das muitas casas das flautas sagradas, seguida de uma maloca de frutas com que se fazem dabucuris<sup>23</sup>. Na versão Lana 1980, depois desta casa 16, Boreka se separou do Bisneto do Mundo, “em meio às visões de *gahpi*<sup>24</sup>” (Lana & Lana, 1980, p. 64), seguindo viagem com os seus à frente do Bisneto do Mundo, o primeiro colocando as casas Desana e o segundo, casas Tukano. As outras malocas de flautas sagradas se seguem malocas de frutas normalmente oferecidas em dabucuris. A casa de número 29 é a maloca dos bancos, depois da qual, diz a

---

<sup>23</sup> O dabucuri é uma festa em que os visitantes trazem frutas ou outras comidas como presentes para os anfitriões que, por sua vez, fornecem a bebida fermentada e a casa para a festa. Para maiores informações sobre o dabucuri ver capítulo 3 e S. Hugh-Jones (1979).

<sup>24</sup> *Gahpi* é o nome Desana do caapi, bebida produzida a partir de uma espécie de cipó: o *Banisteriopsis caapi*. Para maiores informações sobre o caapi, ver capítulo 3 e Reichel-Dolmatoff (1976).

narrativa, “a humanidade já estava formada. Vimos que ela passou por muitas casas, entrando nelas, transformando-se e voltando a sair e, desse modo, crescendo até chegar à adolescência” (Lana & Lana, 1980, p. 65). A casa 30 “é a mais importante” (Lana & Lana, 1980, p. 65). É a Maloca dos Cantos (Lana 1995), ou Maloca do Mestre do Canto (Lana 1980). Era a metade da viagem. Nesta maloca é que foram criadas as línguas e que foram criados os cunhados e as regras matrimoniais da Gente de Transformação. Depois de uma longa viagem, chegaram afinal na Cachoeira de Ipanoré e na maloca 56, dita Casa do Buraco de Saída”. Aí pisaram a terra pela primeira vez. Segundo a versão Lana 1980, o nome profano dessa casa seria Sirúli Duri (peneira ou cumatá, pedras):

trata-se de uma peneira, chamada também ipanoré ou cumatá, em língua geral” [...]. No processamento da mandioca brava, o cumatá tem um papel muito importante: com ele extrai-se o primeiro sumo da massa ralada que, cozido, perde o veneno (ácido hidrocianico), sendo tomado como refresco (manicoera) e usado como principal ingrediente na produção de bebidas fermentadas (caxiri) (Lana & Lana, 1980, p. 70).

*A saída.* Os líderes dos grupos foram saindo com seus irmãos, kumua e servos<sup>25</sup>. Saíram por si mesmos e sendo organizados pelo Bisneto da Terra em filas. O primeiro a sair foi o chefe dos Tukano, Doethiro (Traíra de Cabeça Chata), também conhecido como Wauro. O segundo a sair foi Boreka, o chefe dos Desana.

Ambos levaram consigo as riquezas que Ęmëkho Surã Panlâmin [Bisneto da Terra] e Ęmëkho Mahsân Boléka [Boreka] tinham pedido a Ęmëkho Ñehké [o terceiro Trovão], na Ęmëkho wi (universo, casa) [...]. Como foi dito no começo, a humanidade estava incubada dentro das riquezas, que Ęmëkho Ñehké [o terceiro Trovão] detinha. Já vimos como a humanidade foi se transformando, casa por casa. Sabemos que ao nascer, saía das riquezas, como o pintinho do ovo. Por isso, Wauro e Boléka tomaram para si essas riquezas, chamadas *pahmelin buiá*, (transformação, enfeites) [*pamuribuya* na versão Lana 1995], e depois as distribuíram. Wauro distribuiu as dele para sua geração, os Tukano. Mas não deu a todos os Tukano, só a alguns. Não sabemos o que receberam, só eles é que sabem. Ęmëkho mahsân Boléka, o Desana, também distribuiu as riquezas que lhe couberam apenas a alguns Desana. Essas riquezas são eternas (Lana & Lana, 1980, p. 73).

Depois saíram o Pira-Tapuyo, o Siriano, o Baniwa, este com arco e flecha, e o Maku. A todos estes o Bisneto da Terra disse: “Dou-lhes o bem-estar, dou-lhes as riquezas das quais vocês nasceram. Dizendo isso, ele estava dando-lhes o poder de serem mansos, de fazerem

---

<sup>25</sup> Kumua é o plural de kumu. São os rezadores. No modelo ideal de hierarquia de idade relativa entre os irmãos, o kumu seria o quarto ou penúltimo irmão, enquanto o servo seria o quinto ou último. Contudo há uma certa ambiguidade na definição hierárquica dos kumua, já que muitas vezes o papel de kumu se confunde com o de liderança política, que seria idealmente papel do primogênito (sobre isso, ver C. Hugh-Jones, 1976). Esta versão mítica mesmo traz essa ambiguidade. Embora, como vemos nessa passagem que o kumu está próximo do servo na hierarquia, o líder da viagem de transformação é o quarto irmão, e não o primogênito (ver capítulo1).

grandes festas com danças, de se reunirem com muita gente, de conviverem bem com todos, isto é, de não fazerem guerras” (Lana & Lana, 1995, p. 40). Ele estava dando a eles o poder da sociabilidade. Ao branco, que foi o sétimo a sair, o Bisneto da Terra disse que não tinha mais riquezas para dar e que portanto ele, que já saiu com a espingarda na mão, seria uma pessoa sem medo, deveria fazer guerra para tirar “as riquezas dos outros” (Lana & Lana, 1995, p. 40). O branco logo desceu novamente o caminho por onde tinham vindo. O último a sair foi o padre, que o Bisneto mandou ficar junto com o branco para esse não fazer muita bobagem.

### *O wahtĩ.*

Já vimos que saíram da Canoa de Transformação muita gente. Saíram e ficaram conversando uns com os outros, todos contentes. Enquanto isso, ouviram um barulho atrás deles. Era um ser que estava surgindo. Ouvindo o barulho, perguntaram: ‘Quem é aquele ali?’ A maior parte disse: ‘Wahtĩ (um espírito do mato)’. Por isso, ele recebeu o nome de Wahtĩ. Ele existe na mata. Se tivesse dito ‘é gente que está lá!’, ele teria saído como Maku, um índio do centro do mato (Lana & Lana, 1995, p. 41).

*A Viagem por terra.* Depois disso, o Bisneto da Terra mandou que seguissem viagem. Ele próprio, porém, não subiu à superfície da terra. Fez com a Canoa de Transformação todo o caminho de volta até o Lago de Leite. Lá, o terceiro Trovão largou a Canoa e subiu novamente para a Maloca de Cima. O Bisneto da Terra também subiu. Ele deixou em seu lugar como chefe dos Tukano, como já dito, Doethiro, também chamado Waúro. Waúro e Boreka continuaram a viagem por si próprios, sem a Canoa. Eles colocaram a maloca 57, do Capim Branco. Segundo a narrativa, “depois de saírem desta maloca, já não faziam tantos rituais como anteriormente. Já eram gente madura, adulta” (Lana & Lana, 1995, p. 42). Colocaram outras casas no Uaupés, depois no rio Papuri e no rio Macucu. Entraram no mato, onde colocaram mais casas. “Eles estavam andando debaixo da terra, porque tinham o poder para fazer isso” (Lana & Lana, 1995, p. 43). Atravessaram a mata e chegaram novamente no rio Uaupés. Colocaram ao todo 68 casas antes de chegarem novamente na maloca de saída, o Buraco de Ipanoré. Daí se dispersaram em grupos exogâmicos, sibs, e malocas espalhadas ao longo de rios e igarapés.

*Os cataclismos.* Além disso, ainda houve três cataclismos, um de água e dois de fogo, que fizeram desaparecer a humanidade, a qual teve assim que ser criada novamente.

\* \* \*

Como descrito no capítulo 1, na versão Lana 1980, o Bisneto da Terra sobe até a Maloca do Universo para buscar as riquezas que serão a futura humanidade. Lá ele e o irmão fazem o rito que faz aparecer as primeiras mulheres. Então descem para a Casa de Quartzo Branco, na primeira camada da terra. Se comparamos a versão Lana com a versão Fernandes, ambas descrevem uma viagem de baixo para o alto e do alto para baixo. Na versão Lana, o deslocamento não é apenas entre o universo e a terra (como no caso Fernandes), mas entre o subterrâneo da terra – a primeira camada – e o universo. Além disso, em seguida há um deslocamento duplo, do baixo para o meio, isto é, da primeira camada da terra para a superfície, e do alto também para o meio, isto é, do universo para a superfície da terra. Na versão Fernandes há na cuia do Universo uma transformação da humanidade em cipó e depois em água de cipó. Na versão Lana, há no universo, dentro de uma cuia, uma transformação inversamente relacionada. Folha de ipadu misturada com água e cinzas numa cuia viram as primeiras mulheres. Na versão Galvão, como também descrito no primeiro capítulo, as primeiras mulheres são criadas por engano através de procedimentos análogos aos da versão Lana. Em cuias com água, o herói raspa cipós para tirar a sua água e depois apaga uma tocha de turi dentro da cuia. Em seguida bebe o conteúdo, assim como na versão Lana, vomita em um buraco no rio e nascem as primeiras mulheres, seguidas de um rapaz. Os dois procedimentos de criação são muito parecidos. A diferença é que no lugar da folha nova de ipadu da versão Lana, o que ele raspa dentro da cuia são cipós “para tirar o líquido” (Galvão & Galvão, 2004, p. 50). Assim temos uma associação entre os procedimentos Lana e Galvão (misturas na cuia são engolidas e vomitadas); entre os deslocamentos Fernandes e Lana (terra-universo-terra); e entre as transformações propriamente ditas Fernandes e Galvão (cipó ⇒ água de cipó ⇒ peixe ⇒ gente). Pode-se sintetizar no seguinte quadro:

|           |             |   |  |   |                           |   |                   |
|-----------|-------------|---|--|---|---------------------------|---|-------------------|
| Fernandes | <b>Cipó</b> | ⇒ | <b>água de cipó</b>                        | ⇒ | <b>Peixes</b>             | ⇒ | <b>Humanidade</b> |
|           |             |   | na Cuia do Universo                        |   | escorre p/ Lago de Leite  |   | fermenta na canoa |
| Galvão    | <b>Cipó</b> | ⇒ | <b>água de cipó+cinzas de turi</b>         | ⇒ | <b>Primeiras mulheres</b> |   |                   |
|           |             |   | em uma cuia na terra                       |   | engolido vomitado no rio  |   |                   |
| Lana      |             |   | <b>água+folha de ipadu+ cinzas de turi</b> | ⇒ | <b>Primeiras mulheres</b> |   |                   |
|           |             |   | em uma cuia no universo                    |   | engolido vomitado no rio  |   |                   |

Quanto à passagem pelo buraco, a versão Lana explicita que se trata de uma peneira, mais exatamente um cumatá, peneira que separa da mandioca brava o veneno e a massa que vai virar a farinha e outros derivados, centrais à alimentação das comunidades, inclusive nos períodos de jejum. Assim, se entendemos o Buraco de Saída como uma peneira que separa o venenoso do não venenoso, entendemos mais uma vez o episódio do líder da Gente do Universo, que não pôde fazer a passagem porque estava com os venenos e sopros. Neste sentido, o buraco é como um filtro para se pisar na terra, que foi purificada pelo Avô. Só passam por ele as gentes propriamente ditas, também purificadas, sem os venenos. O buraco pode ser lido então como um separador. No interior da terra, ficam os seres providos de venenos, ou os seres de outra matéria. Na versão Lana, o Bisneto da Terra e o terceiro Trovão, seres criados pela fumaça do cigarro e pelo ipadu mascado, são aqueles que não atravessam o buraco, assim como também a Gente-peixe. Na versão Fernandes, o líder Buhsari Gõãmã, provido de venenos, volta para a Maloca do Universo. O buraco separa, pois, os seres “perigosos” daqueles que serão os futuros seres humanos.

Por outro lado, se na versão Fernandes a viagem pode ser entendida como uma projeção espacial de um processo de desenvolvimento da humanidade, que, como já visto, replica ou representa o desenvolvimento do bebê e igualmente do indivíduo, na versão Lana isso se repete, com novos elementos. Na versão Fernandes, a viagem liga dois pontos, o Lago de Leite e o Buraco de Transformação e pode ser lida como um processo onde uma pré-humanidade vai se amamentando com leite e mel de frutinhas, que a cobra vai recuperando ao passar ao longo do cordão umbilical estendido, que é o cipó-tõpa colocado pelo Avô do Universo. Neste sentido, a viagem em que a humanidade vai ao mesmo tempo se multiplicando, crescendo e desenvolvendo uma forma propriamente humana, pode ser efetivamente entendida como uma gravidez projetada no espaço da terra, onde o cordão umbilical é esticado ao máximo e liga os dois centros da terra, que afinal é uma das duas cuias – a cuia de baixo. Pode ser lida ao mesmo tempo como uma viagem de desfazimento dos laços com os animais, já que as paradas são para um descanso noturno e para se deixar esses animais. Em suma, é uma grande viagem onde a pré-humanidade vai se nutrindo e crescendo, e em algumas casas especiais, sagradas, há o que podemos chamar de saltos, onde ocorrem estas transformações sócio-corporais:

Peixe ⇒ bebês ⇒ adolescentes ⇒ jovens-cunhados ⇒ adultos casados

É verdade que a versão Lana pode perfeitamente ser lida da mesma maneira. Neste caso, esses saltos apenas não têm exatamente os mesmos termos e pesos, e não parecem tão definitivos. Eles vivem um processo de desenvolvimento e crescimento contínuo que se confunde com uma multiplicação dos seres e com uma dissociação dos animais. Como algumas sentenças acima indicam, eles são a gente-peixe que vai passando por casas cujos nomes indicam as diferentes etapas da vida de um indivíduo tukano, embora na narrativa, esses saltos nem sempre estejam explicitamente descritos. E também vão se nutrindo. Contudo, existe um outro fator nessa narrativa Lana que não aparece na outra: a Gente de Transformação faz a viagem na forma de riquezas, de enfeites. Ao longo de todo o percurso, há em torno de 65 paradas, onde se colocam Casas de Transformação. Em cada uma ocorrem cerimônias semelhantes e ao mesmo tempo particulares a cada casa. Quanto a essa particularidade, a narrativa não é muito explícita, mas o que acontece em todas é a mesma cerimônia que ocorre na Maloca de Cima, ou Maloca do Universo, que faz com que os enfeites/riquezas se transformem em pessoas que desfilam pela casa e voltam a ser enfeites/riquezas, embarcadas de novo na canoa.

Assim, esse processo pode ser entendido como uma série de cerimônias, ao longo das quais as riquezas se multiplicam e são finalmente transformadas nos seres humanos, sugerindo assim que em cada casa se replica o processo total.

|                |           |                     |          |   |       |
|----------------|-----------|---------------------|----------|---|-------|
| Fernandes/Lana | Viagem    | Fermentação         | Peixes   | ⇒ | Gente |
| Lana           | Viagem    | Série de cerimônias | Riquezas | ⇒ | Gente |
| Lana           | Cada casa | Cada cerimônia      | Riquezas | ⇒ | Gente |

O que ocorre durante essa viagem é, portanto, uma série de transformações e retransformações entre dois estados desses seres que são a Gente de Transformação. Essa série de replicação implica o desenvolvimento de um estado de pré-humanidade, Gente-peixe, até um estado de plena humanidade, o dos ancestrais dos povos que atravessam o Buraco da Saída, no fim da viagem. O estado de enfeites é um estado da Gente de Transformação encubado, e o estado de pessoas que desfilam pela casa é um estado oposto a esse, de cristalização. As pessoas que desfilam não têm qualquer identidade pessoal, são todos iguais, sem que nada os individualize. Assim, trata-se de uma oscilação entre um estado de cristalização e encubamento, e as riquezas seriam então coisas potencialmente transformáveis em humanos. Trata-se, de outro lado, de um estado de espiritualização,

entendendo-se por isso algo como uma desindividualização total. Passa-se de um estado de cristalização a um estado de fluidez e depois novamente ao estado de cristalização. Essa oscilação faz com que a humanidade vá a cada vez se diferenciando, primeiramente dos animais e dos espíritos, depois se diferenciando entre si.

É preciso lembrar também que, ao lado do processo de repetição, há também os saltos que ocorrem em algumas casas especiais, como aquela em que se fazem os cunhados. Assim, esse movimento oscilatório ao longo de um movimento linear se associa principalmente a uma multiplicação do volume total e a um desenvolvimento que vêm juntos. E os saltos se associam aos movimentos diferenciadores dentro desse bojo. Em um momento, quando já são adultos, tudo indica que não voltam mais ao estado de riquezas. Em outro momento, já não fazem mais tantos rituais, já estão maduros o suficiente. Há ainda um outro fator importante nisso: as sobras, os resíduos. Por um lado, depois que os humanos já propriamente formados e diferenciados e mesmo divididos nos diversos grupos saem do Buraco de Saída, eles herdam os enfeites/riquezas, que são como ovos, diz a narrativa. Como os pintinhos que saem dos ovos, os Gente de Transformação carregam então consigo os seus enfeites de transformação, de onde saíram. Isto é, aquilo que se transformava nas pessoas virou seus pertences.

São os enfeites, as riquezas, que dão aos grupos a possibilidade de fazer festas, alianças e, assim, não guerrear. Isto é, o poder da sociabilidade. Cada líder ganha os seus enfeites ao sair do buraco e distribui entre alguns líderes do seu grupo – outros não recebem. Os que não recebem não viram guerreiros necessariamente, mas dependem dos irmãos mais velhos para realizar estas festas. Isto é, dependem dos *sibs* de maior hierarquia. As festas, segundo o próprio mito indica, são a possibilidade de se fazer alianças, mas também mais que isso. Segundo Hugh-Jones (1979), os rituais são a possibilidade de contato com a força vital dos ancestrais, o que é fundamental para a continuidade da comunidade. Assim, os enfeites são condição necessária para a reprodução dos povos, condição necessária para as alianças, e a troca de mulheres. Christine Hugh-Jones (1976) mostra que as mulheres são importantes para a continuidade física do grupo onde vivem tanto no sentido alimentar como no sexual. Por um lado, são responsáveis pela produção da mandioca e seus derivados, sem a qual não há comunidade, pois além da farinha e outros derivados serem a base da dieta, a cerveja é também a principal bebida servida nas festas. Por outro lado, a menstruação é considerada uma habilidade natural da mulher, a fonte da criatividade da mulher para gerar crianças.

Assim, ambas seriam a contribuição feminina para a continuidade física do grupo. As mulheres são alimentadoras e geradoras dos filhos da comunidade. Mas, neste caso, as irmãs seriam apenas potencialmente criativas, já que não podem ter filhos dentro da comunidade nem têm suas próprias roças. De maneira esquemática, pode-se dizer então que as festas possibilitam a continuidade física do grupo ao viabilizar a troca de mulheres, de irmãs potencialmente criativas por esposas efetivamente criativas.

Em segundo lugar, é através das festas que se estabelece o contato com as forças primordiais dos ancestrais, ou se instaura o estado *He*, tal como o descreve Hugh-Jones (1979) em relação aos Barasana. O *He* é um estado de profunda transformabilidade, e de extremo perigo, porque as coisas bem formadas e diferenciadas que caracterizam a vida cotidiana das comunidades são colocadas em xeque pela presença dessas formas transformacionais que são os ancestrais. As flautas sagradas, que vem para a comunidade para serem tocadas na festa, são os ancestrais. É esse contato que dá a força vital para a comunidade e é apenas através dele que se pode transferir a força vital dos ancestrais para os membros da comunidade, especialmente os recém-nascidos e os neófitos no rito das flautas sagradas. Mas é também esse contato que coloca em risco toda a vida da comunidade porque o cosmos entra numa espécie de caos temporário, num estado transformacional profundo, que lembra os tempos míticos. Assim, os enfeites remetem a esse estado de incertezas formais, de inconsistências corporais, sendo uma condição necessária para a consistência dos indivíduos e comunidades tukano. Neste sentido, as festas são essenciais para a continuidade espiritual das comunidades.

O outro tipo de sobra ou resíduo também é bastante importante na cosmologia dos povos tukano: trata-se da Gente-peixe. Aqueles que têm inveja da gente de verdade por não terem conseguido realizar a transformação até o fim. Foram obrigados a sair da canoa antes do fim da viagem. Com essa gente-peixe se evita o contato a qualquer custo, porque isso colocaria em risco a própria existência humana (Lasmar, 2005; Cabalzar, 2005). Esta é uma leitura possível desse segundo tipo de resíduo. Neste sentido, os seres humanos estariam a meio caminho entre os dois tipos opostos de resíduos da viagem de transformação. Um seria uma espécie de matéria pura, como a casca do ovo, que carrega contudo uma ligação com a força vital do passado transformável da humanidade. O outro, o espírito puro, fluidez pura, que é a própria força vital do passado transformável da humanidade e que coloca em risco a própria condição diferenciada da humanidade atual.

Mas um resíduo indica o outro, como pudemos perceber a respeito dos enfeites que indicam as festas, que indicam um estado de caos cosmológico que se assemelha ao estado temido de contato com a gente-peixe. O ataque da gente-peixe se assemelha a um estado *He* não controlado pelos procedimentos rituais e pelos homens sábios.

Chegamos aqui a uma postulação da noção de transformação expressa pela viagem na cobra-canoa, seja na versão Fernandes, seja na versão Lana. Ela conjuga a noção de multiplicação, crescimento e desenvolvimento à noção de diferenciação. Contudo, na versão Fernandes, esse processo se dá de forma contínua e linear, com alguns saltos. Na versão Lana, há certamente um processo contínuo com alguns saltos, que é linear, porém, ele é também replicado de forma cíclica, em cada uma das casas.

Se lembrarmos que a própria Avó da Terra, que se criou a si mesma, surgiu a partir de um conjunto de objetos, pode-se fazer alguma analogia entre seu surgimento e o surgimento reversível de homens e mulheres a partir de um conjunto de riquezas/enfeites. As riquezas são: acagantaras e outros enfeites de penas, colares com pedra de quartzo e dentes de onça, placas peitorais e forquilha para segurar o cigarro. Os objetos invisíveis com que se formou a Avó da Terra são: um banco de quartzo branco, suportes de cuia, duas cuias e a forquilha de segurar o cigarro. Não consegui fazer nenhum tipo de relação entre esses dois conjuntos, mas de qualquer forma, parece ser de algum modo significativo que a primeira Criadora surja a partir de objetos e que as riquezas se transformem em formas humanas espirituais e se retransformem ao longo de um processo que tem como fim a constituição da humanidade propriamente dita. No primeiro caso, os objetos se transformam em um ser invisível, que cria então outros seres como ela, invisíveis, os quais então criam a futura geração, não mais invisível. No segundo caso, os objetos-riquezas se transformam através de um rito em seres que podem ser entendidos como de certa forma invisível, que voltam a ser objetos-riquezas. O encadeamento dessa transformação cíclica e reversível entre a forma de objeto e a forma “invisível” constituirá uma forma que não é nem propriamente objeto, sólida, nem propriamente invisível, fluida, mas que pode ser entendida como um compromisso entre os dois estados, ou como algo a meio caminho entre o sólido e o fluido, entre o objeto e o invisível.

Vejam agora o que a terceira versão da viagem na canoa pode nos informar a respeito da noção de transformação.

### *Versão Galvão*

*Viagem de Abe MagꞮ.* Do corpo de Miriá Porã Masú, o Dono das Flautas<sup>26</sup> que morreu queimado, se levantaram paxiúbas<sup>27</sup> para cada grupo de ancestrais em lugares diferentes. Todas se levantaram ao mesmo tempo: no Buraco do Trovão, para os Desana; na Casa da Cachoeira da Casca, Uapuí, para os Tariano e Baniwa; na Cachoeira dos Primos, rio Papuri, para os Pira-tapuia e Barasana; na Cachoeira do Sal, Tiquié, para os Tuyuka; na Serra do Envelhecimento, afluente do Tiquié, para os Tukano; etc. No início, as paxiúbas eram de pedra de quartzo branco, pois as flautas são o osso de multiplicação de Miriá Porã Masú. Os ancestrais haviam combinado de derrubar a paxiúba no mesmo dia. Abe derrubou antes porque suas netas as tinham encontrado. Ela caiu afundando um pouco na terra, formando um lugar que se chama Bupu Gobe, Buraco do Trovão, nas cabeceiras do Igarapé Cuiú-cuiú, afluente do rio Papuri. Abe MagꞮ, o filho de Abe, pediu para os esquilos cortarem a cabeça da paxiúba e depois veio arrastando o tronco descendo o igarapé Cuiú-cuiú. Ao longo da descida, ele foi preparando as flautas com coisas que encontrava no caminho. Na boca<sup>28</sup> do Cuiú-cuiú, na Pedra Chata, ele mediu o tamanho das flautas e as cortou: pequenas e grandes segundo a parte da paxiúba. Depois chamou as cutias e os esquilos para abrir o buraco do som, as primeiras não fizeram direito. Pintou as flautas e encostou as flautas-rainhas numa pedra no rio, na beira do Papuri. As menores ele encostou um pouco abaixo. Desceu o rio Papuri em uma canoa, parando para recolher algumas coisas para acabar de produzir as flautas. Levantou a Casa do Bayá, e fez muitas outras coisas. Encostou depois as flautas no pé de pau-pulga e continuou descendo o rio.

*Viagem de multiplicação das mulheres e de Kisibi atrás delas.* Depois de preparar as flautas sagradas, Abe MagꞮ mandou seu filho acordar cedo para vomitar água no porto depois da meia-noite. Kisibi não respondeu e não acordou, indo suas irmãs em seu lugar, Diakapiro e Yuhusio. Chegando no pé do Pau-pulga, ouviram barulho e encontraram um cercado de flautas sagradas. Pegaram-nas, mas não sabiam o que fazer com elas e começaram a esfregar em todos os orifícios do corpo. Quando bateu um vento, a flauta deu um som que se espalhou no mundo inteiro. Antes, as flautas tinham almas e não era necessário soprá-las, o som saía por si só. Mas as mulheres enfiaram o braço dentro do tubo e a alma foi embora e virou o uirapuru. Pegando as flautas, as mulheres começaram a

---

<sup>26</sup> O primeiro nascido do útero de Bupu Mago.

<sup>27</sup> É com a paxiúba que se fazem as flautas sagradas.

<sup>28</sup> Foz do igarapé.

mandar no universo e os homens, a cuidar dos trabalhos domésticos. Ouvindo o som das flautas, os peixes vinham encostando, mas ao perceberem que eram as mulheres que estavam com as flautas, ficaram horrorizados, se recusaram a ensinar-lhes a tocar e foram embora. Se Kisibi tivesse pegado, os peixes se transformariam em gente por meio de seus vestidos e assim Kisibi não precisaria fabricar os vestidos dos vigilantes dos iniciantes. Mais tarde, as mulheres encontraram o peixe jacundá, que aceitou ensinar-lhes.

Depois as mulheres foram descendo o rio Papuri para recolher coisas e fabricar os enfeites para o ritual das flautas. Enquanto viajavam para fabricar as coisas para o ritual, Kisibi começou a persegui-las para retomar as flautas. As mulheres teciam os vestidos, encontravam benzimentos e muitas outras coisas. Kisibi tentava, de várias maneiras, surpreender as irmãs, mas nada dava certo. Durante a viagem, elas iam se multiplicando e a hora de seu rito de iniciação se aproximava. Por fim, as mulheres começaram a se enfeitar para o ritual. Kisibi ficou com muita raiva e teve a idéia de fabricar flautas com um som muito diferente das flautas sagradas para assustá-las. Primeiro não deu certo porque as flautas que fabricou tinham o mesmo som. Depois, fez uma serra, colocou um banco de quartzo sobre ela com quatro cuias; mastigou os quatro tipos de pimenta que estavam nas cuias e salivou para fazer nascer um cipó, com o qual faria a flauta. Apenas com a pimenta da cuia de pimenta de água, deu certo a flauta. No dia do ritual das mulheres, Kisibi com os seus avôs, que eram invisíveis, invadiram a casa delas. Ele tocou a flauta maior, e fez a irmã mais velha cair desmaiada. Depois os outros tocaram as flautas menores, e todas as mulheres se assustaram. Ele finalmente conseguiu tomar das irmãs as flautas e as estuprou para se vingar. Os outros foram atrás das outras mulheres. Por fim, as irmãs partiram levando todos os enfeites e riquezas. Diakapiro desceu para o nascente até o Lago de Leite, atravessando e chegando no oceano, que ela também atravessou – por isso ele se chama Lago da Primeira Mulher da Humanidade. Chegando lá, seus cestos de enfeites se transformaram em mercadorias de branco. Yuhusio foi para o poente carregando outros cestos de enfeites e riquezas e a mala até a cabeceira do rio Uaupés. Lá ela trocou de nome, se chamando a Velha Amõ. Kisibi ficou sem nada. Era preciso então recuperar tudo isso.

*Primeira viagem de transformação.* Aqueles que apareceram da fumaça do cigarro de Baaribo e Kisibi, o nascido do vômito de Abe Magu, estavam reunidos no Lago de Leite para descobrir como fazer a transformação da humanidade. Kisibi e o irmão mais novo de

seu avô, Deyubari GõãmꞆ, fizeram aparecer por meio de um benzimento dois bancos, dois suportes de cuia, duas cuias, um cigarro de palha com a forquilha e o bastão *yegꞆ*. Transformaram em leite a água do Lago de Leite e ele ficou como se fosse o seio de mulher. Depois pegaram os bancos e o resto das coisas e começaram a bubuiar<sup>29</sup> no Lago de Leite, rodando e mamando o leite: “enquanto faziam isto, eles se multiplicavam. Começou a aparecer gente” (Galvão & Galvão, 2004, p. 72). Então, Kisibi e Deyubari GõãmꞆ pegaram os bancos e as coisas e entraram na primeira casa, a Casa de Leite, benzendo. Depois fizeram, por meio de um benzimento, aparecer um barco, enorme, todo pintado e cheio de desenhos que se chamava Cobra de Transformação, PamꞆĩ Pĩro, ou também Canoa de Transformação, PamꞆĩ YukꞆsiru e embarcaram levando os bancos e o resto das coisas.

*Abrindo os canais com o bastão yegꞆ.* Kisibi e Deyubari GõãmꞆ ficaram na proa da embarcação. Kisibi pegou o bastão *yegꞆ*, levantou-o e baixou-o em seguida na direção que ele queria tomar, abrindo um canal por onde viajar. Levantou de novo e o deixou reto, de pé na proa. Começaram a subir a costa do Brasil. Ali eles encostaram em três casas até chegar a um ponto em que se perguntaram que direção tomar. Com o bastão *yegꞆ*, Kisibi mediu o tamanho do mundo. Depois apontou nas quatro direções: norte, sul, nascente, poente. Por fim, baixou-o na direção do poente, deitando-o na terra e, desta forma, abriu um canal, o rio Amazonas. Os dois benzeram, purificando o rio, as pedras e cachoeiras por onde iam passar. Ao entrar neste rio, a Canoa de Transformação agarrou, por ser mais larga que o rio, e eles tiveram que diminuir o seu tamanho. Encostaram em seis casas no Amazonas, e então Kisibi deitou o bastão *yegꞆ* para medir o tamanho do mundo. Apontou na direção do poente e abriu o Apikõ Dia, o Rio de Leite (o rio Negro). Benzeram para transformar sua água em leite e, ao mesmo tempo, para se purificar e purificar com esse leite aqueles que tinham aparecido nas casas. Mais acima, tiveram que abrir o Uaupés, que esticaram e purificaram com o líquido de buiuiú e de abiu e depois subiram. Ao abrir e entrar no Tiquié, também ficaram agarrados, tendo que diminuir novamente o tamanho do barco. Depois, desceram e subiram novamente o Uaupés até o rio Papuri. Subiram o Papuri, não sem antes benzê-lo e purificá-lo do mesmo modo. Subiram até a boca do Igarapé Macucu, onde Kisibi levantou o bastão *yegꞆ* e apontou na direção que queriam tomar, benzendo para transformar o igarapé no cordão umbilical dos futuros Desana e no

---

<sup>29</sup> Bubuiar, expressão muito usada no alto rio Negro, significa navegar sem motor, deixando a canoa seguir com a força das águas.

Rio da Gente Voltar. Subiram o igarapé até a Casa do Centro do Mundo, lugar onde “Baaribo derrubará o pau de alimento” (Galvão & Galvão, 2004, p. 133). Daí, embarcaram de novo e retornaram até o Lago de Leite, apenas olhando as casas onde haviam encostado.

*O acontecimento nas casas.* Em cada casa onde paravam, Kisibi e Deyubari Gõãm pegavam os bancos e o resto das coisas e entravam benzendo. Benziam a casa e as coisas, para que fossem casa/coisas de virar gente, de fazer aparecer gente e de gente abrir os olhos. Enquanto faziam isso, aparecia mais gente, eles se multiplicavam. Pararam em mais ou menos 141 casas, e em cada uma, a mesma coisa acontecia: os ancestrais da humanidade se multiplicavam. Nessa viagem também, os líderes recuperaram os enfeites perdidos ao longo das casas onde pararam. Assim, todas as casas têm um nome e em cada uma há um acontecimento especial. Na décima primeira casa<sup>30</sup>, a Casa da Cobra, no rio Negro, apareceu a primeira mulher Tukano, que se chama Pïroduhigó, Cobra Sentada. No rio Uaupés, conversaram com Bupu, o Avô Trovão. No rio Tiquié fica a Casa da Porta das Águas. E na casa 60, a Casa de Preto, surgiu a segunda mulher Tukano, Ñigó.

*O que foi encontrado.* Encontraram caju, ingá e abiu, para fortalecer o coração do recém-nascido, do iniciante, da mulher menstruada e do doente. Penas e partes de animais, para fabricar de enfeites, e o benzimento para tirar o pitiú e os micróbios dos enfeites. Peneiras, vestidos, paris de iniciantes, plantas cheirosas, feixes cipós de caapi, para preparar caapi de tomar na hora de cantar os cantos dos antigos. Cantos, os desenhos para a cestaria, vários tipos de flores e os benzimentos para o caapi dar visões de flores e outro para visões de desenhos. Plantas de sabedoria que ajudam o baya<sup>31</sup> e planta para vomitar, além de vários tipos de cuia. Tapioca e derivados, para comer nos tempos de jejum, e mel, para umedecer a garganta dos cantores e tocadores de flauta e para benzer os bancos e o resto das coisas para transformá-las em coisas de mel e para purificar a água do rio com o líquido de mel. Casca da planta tururi, para fabricar tangas de dança, maracás, vários pares de flautas sagradas e casca para enrolá-las. Também encontraram frutas para oferecer no dabucuri: açai, bacabas e cunuri. Breu, pilão, pés de tabaco de fumo ituim, o tabaco já cozido e tabatinga para pintar os enfeites e o corpo. No rio Papuri e Macucu, território Desana, encontraram entre as coisas já citadas plantas de veneno e sopros para estragar. Também o benzimento para a pessoa não ser vista por um xamã quando viaja pelo rio e a tinta preta

---

<sup>30</sup> Numerei as casas para facilitar a sua localização na narrativa – estes números não estão narrados no mito, como o estão na versão Lana.

<sup>31</sup> Mestre de cantos.

para a mulher não ser mordida por jararaca. Aí os ancestrais foram contados, apareceu o colar com a pedra de quartzo, de chefe dos Desana e também foi onde apareceu Boreka.

*A Segunda Viagem. Os ancestrais ficam um pouco mais humanos.* Muita gente tinha aparecido. Mas naquela época, “os ancestrais da humanidade eram ainda invisíveis. Eles não tinham corpo humano” (Galvão & Galvão, 2004). Kisibi e Deyubari GõãmꞤ e todos aqueles que apareceram nas Casas de Transformação começaram a rodar, bubuiando no Dia Apikõ Ditaru. Por meio de um benzimento, eles transformaram o Lago de Leite em seio de mulher para os ancestrais da humanidade mamarem a fim de se transformarem em seres humanos, com corpo humano. “Eles ficaram mamando e circulando no Lago de Leite” (Galvão & Galvão, 2004, p. 132). Pararam na Casa de Leite, onde os ancestrais da humanidade desembarcaram e entraram.

Sentaram no seu banco e, mascando ipadu e fumando o cigarro, ficaram pensando. Enquanto faziam isso, ficaram um pouco mais humanos. Depois de um momento, embarcaram na Canoa de Transformação e recomeçaram a viajar, parando nas Casas de Transformação onde tinham parado durante a primeira viagem. Em cada casa, Kisibi e Deyubari GõãmꞤ mostraram para os ancestrais da humanidade aquilo que haviam encontrado, explicando qual uso fariam deles mais tarde (Galvão & Galvão, 2004, p. 133).

Fizeram exatamente o mesmo percurso e paradas da primeira viagem. Em todas as casas, os ancestrais da humanidade repetiam o procedimento, ficando desta forma um pouco mais humanos a cada casa. Na altura da Casa 20, Dia Masá Wi’í (Casa da Gente), rio Negro, os dois olharam para os ancestrais, que então já tinham corpo humano, embora estivessem ainda invisíveis. Explicaram na Casa 91, Casa de Transformação, no rio Uaupés, que era ali que iam se transformar em verdadeiros seres humanos, com corpo formado, e onde eles pisariam na terra pela primeira vez. Ao entrar no igarapé Macucu, explicaram que aquele será o Rio de Transformação dos Desana. Ao chegar na Casa do Centro do Mundo, Kisibi e Deyubari GõãmꞤ disseram para os ancestrais que tinham chegado no “centro do mundo” e que ali já tinham finalmente recuperado tudo o que tinham perdido. Disseram então que estavam “prontos para iniciar a transformação da humanidade. Vamos nos transformar em seres humanos” (ibid, p. 170). Retornaram daí até o Lago de Leite, olhando para as casas na descida sem mais parar.

*A terceira viagem de transformação.* “Kisibi e Deyubari GõãmꞤ estavam prontos para terminar o processo de transformação dos ancestrais da humanidade em seres humanos. Conforme vimos, estes já tinham corpo humano, embora fossem ainda invisíveis. Eles

ficaram bubuiando e mamando leite no Lago de Leite” (Galvão & Galvão, 2004, p. 171). Depois de um certo momento, eles entraram na Casa de Leite, e Kisibi e Deyubari Gõãm̃ começaram a benzer para transformar a casa e as coisas em casa/coisas de Gente. Os ancestrais então, entraram, sentaram nos seus bancos, mascando ipadu e fumando o cigarro. “Enquanto faziam isso, eles desmancharam um pouco a sua roupa de invisibilidade. Eles começaram a aparecer, isto é, a serem visíveis aos olhos” (ibid, p. 171).

*Mesmo percurso.* Ao embarcar novamente na canoa, Kisibi e Deyubari Gõãm̃ começaram a benzer para transformá-la em canoa de desmanchar as roupas de invisibilidade e para ao mesmo tempo acalmar os ancestrais da humanidade. A viagem segue o mesmo percurso da primeira e da segunda, e nela eles param nas mesmas casas, realizando o mesmo ritual em todas elas: os ancestrais vão desmanchando sua roupa de invisibilidade e se tornando cada vez mais visíveis. A cada novo embarque os chefes da viagem voltavam a benzer para transformar a canoa em canoa de desmanchar a roupa e para acalmar os ancestrais.

*A primeira saída dos ancestrais.* Depois de chegarem na última casa, desceram o Macucu, o Papuri e o Uaupés até chegar à Casa da Tartaruga, ou Casa da Cuia, de número 89, no remanso da Cachoeira de Ipanoré. Ali, Kisibi e Deyubari Gõãm̃ começaram a benzer para “emendar e fortalecer” o sangue dos ancestrais da humanidade e para “transformar seu corpo em líquido” (ibid, p. 227) E foram aguardar a saída dos ancestrais perto do Buraco de Transformação. Em uma nota, compara-se essa espera com a espera para receber o bebê no parto: “Kisibi e Deyubari Gõãm̃ estão aguardando para receber a humanidade como num parto” (ibid, p. 227). Kisibi, por meio de um benzimento,

enfioi o bastão yegũ no fundo da água em Dia Guiru Wi’í (Casa da Tartaruga), a ponta ficando em Dia Peramu Wi’í (Casa de Transformação) (...). Desta forma, os ancestrais da humanidade iriam passar em forma de líquido dentro do yegũ, o osso de virar gente, para sair por terra em Dia Peragobe Pamũrĩ Gobe (Buraco de Transformação) (Galvão & Galvão, 2004, p. 227).

Já saíam com corpo humano. Segundo uma outra nota, Kisibi e Deyubari Gõãm̃, fazendo isso, transformaram o yegũ em pênis, quando se referem ao osso de multiplicação da gente.

*A ordem da saída.* Primeiro saiu Boreka, o ancestral maior dos Desana, e os seus irmãos. Depois saíram os ancestrais maiores, junto com os respectivos irmãos, dos outros grupos tukano, os kumua e servos; depois o ancestral dos brancos, o dos Arapaço e enfim apareceu o ancestral dos Maku. Todos os ancestrais, ao saírem, pulavam até a Casa do

Universo e voltavam para a terra, “trazendo o seu banco de sentar”, e sentavam dentro da Casa de Transformação. O Arapaço não saiu pelo Buraco de Transformação, e o Maku surgiu da espuma deixada pelos ancestrais enquanto pulavam até a Casa do Universo. Kisibi e Deyubari GõãmꞤ tinham pendurado uma espingarda, uma zarabatana, um arco e flecha e enfeites (yegꞤ, cocares de penas, wayapa, etc.) na parede de fora da Casa de Transformação. Também havia as cuias para vomitar água. Os ancestrais formaram uma fila, sendo o primeiro Boreka. Deyubari GõãmꞤ pediu-lhe para pegar a espingarda, mas ele teve medo. Deyubari GõãmꞤ foi pedindo para todos pegarem a espingarda, mas todos tinham medo e foram pegando as outras coisas. Penúltimo da fila, o Branco não teve dúvida e foi logo pegando a espingarda e deu um tiro no ar. “Quando ele acabou de atirar no ar, eles estavam fazendo barulho com os seus instrumentos, em sinal de violência. Começou a choviscar. O mundo escureceu. O sapo cantou. Foi como um dia de violência, foi o início da violência no mundo” (Galvão & Galvão, 2004, p. 231). O Maku pegou a zarabatana. Enquanto os ancestrais desses povos estavam saindo por terra no rio Uaupés, os ancestrais de outros grupos saíam em outros lugares, mas ao mesmo tempo: Kisibi e Deyubari GõãmꞤ ordenaram a saída de todos. “Naquela época o mundo era muito pequeno” (ibid, p. 232).

*Voltando ao Lago de Leite.* Todos embarcaram na Canoa de Transformação que desceu novamente até o Lago de Leite. A Canoa atravessou o Lago de Leite e o Lago da Primeira Mulher da Humanidade, isto é, o Oceano. Chegando lá, a Canoa subiu à superfície e deixou o Branco, dizendo para ele que aquela era a sua terra, para ele não incomodar os outros povos: “a espingarda dá sabedoria para o ancestral dos brancos. É como a planta de sabedoria para nós. É por isso que vai lhe permitir fabricar coisas no futuro” (ibid, p. 232). Submergiram de novo e retornaram ao Lago de Leite.

\* \* \*

Na versão Galvão, em vez de uma só viagem na canoa de transformação, existem quatro (a quarta será descrita e tratada no próximo capítulo). E há ainda uma viagem de multiplicação das mulheres, simultânea à de recuperação das flautas por Kisibi, e uma de Abe MagꞤ para construir as flautas sagradas. Os saltos de transformação que ocorrem em determinadas casas particulares ou entre as casas, já apontados nas outras versões, podem ser lidos, nesta versão, como saltos ocorridos entre as viagens. Cada viagem poderia ser caracterizada com um acontecimento específico. Na primeira, os ancestrais aparecem. Na

segunda, ganham corpos humanos. Na terceira, desmancham a sua roupa de invisibilidade e, na quarta, se diferenciam e se dispersam (como veremos adiante). Em cada uma, a noção de transformação ganha um sentido diferente. Na primeira, trata-se de aparecimento, multiplicação, aumento da massa de humanidade ancestral. Na segunda, indica-se a formação do corpo, a corporificação dos ancestrais. Na terceira, a transformação é aparecimento, mas num outro sentido, o de tornar-se visível.

Na primeira acepção, a noção está associada a um conjunto de objetos, feitos através de benzimentos – os bancos, suportes de cuia, cuias, forquilha de cigarro e bastão-chocalho –, à recuperação dos enfeites cerimoniais e a um benzimento que transforma esses objetos e as casas em coisas de virar gente, de fazer aparecer gente, de gente abrir os olhos. Assim, pode-se dizer que o aparecimento e a multiplicação dos ancestrais da humanidade estão associados a esses objetos, aos enfeites e ao benzimento. Neste sentido, o aparecimento da Avó da Terra na versão Lana da criação apresenta semelhanças significativas com esse episódio. Um mesmo conjunto de objetos opera o aparecimento, num caso, através do pensamento, da Avó da Terra e, no outro, através de benzimento, dos ancestrais da humanidade. Existiria assim uma analogia entre “pensamento” e “benzimento”, já que ambos operam a transformação de um mesmo conjunto de objetos em gente. A diferença é que, num caso, há um ser que se imagina e se forma através desses objetos, e no outro, um demiurgo que, benzendo, faz aparecer os objetos e depois outros seres. Por outro lado, esses acontecimentos da primeira viagem da versão Galvão se relacionam também com o processo cíclico da versão Lana da viagem de transformação. No outro caso, as riquezas/enfeites se transformam em pessoas através de um rito ensinado pelo terceiro Trovão. No primeiro, os ancestrais vão surgindo e se multiplicando enquanto os demiurgos benzem e à medida em que vão encontrando os enfeites perdidos. Além disso, eles ainda não têm corpo e ainda são invisíveis. Então, assim como na versão Lana, em cada casa, temos enfeites e temos humanidade sem corpo e invisível. Mas na versão Lana, há uma alternância e reversibilidade entre o estado de enfeites e o estado de humanidade. E na versão Galvão, há apenas uma coincidência entre o aparecimento de uns (humanidade invisível) e a recuperação de outros (enfeites).

Na segunda acepção, a transformação está associada não a um conjunto de objetos, mas ao seu uso pelos ancestrais e aos ensinamentos ou explicações acerca dos usos dos enfeites encontrados na primeira viagem. Cada ancestral toma cada um dos objetos, se senta, masca

o ipadu e fuma o cigarro, pensando. Neste caso, o benzimento dos demiurgos é substituído pelo pensamento dos ancestrais que, através dele, se tornam mais e mais humanos. Fica clara também aqui a semelhança com as criações da Avó da Terra na versão Lana, onde ela toma os mesmos objetos, e faz os mesmos atos para criar os primeiros homens.

Na terceira acepção, a transformação está associada à transformação desses objetos em objetos de virar gente e de desmanchar a roupa de invisibilidade, através de benzimento dos demiurgos. Com a repetição dos usos feitos desses objetos (como na segunda viagem), isto é, sentar no banco, mascando ipadu e fumando o cigarro, os ancestrais se tornam gradativamente mais visíveis. Assim, “desmanchar a roupa de invisibilidade” se associa ao uso dos objetos transformados pelo benzimento em objetos de desmanchar a roupa de invisibilidade. Nas três viagens Galvão, o leite, o cigarro e o ipadu parecem ser centrais à nutrição, à formação do corpo humano e depois ao seu aparecimento. Ao final da terceira viagem, os ancestrais já eram completamente humanos.

Quanto à saída pelo buraco, a versão Galvão traz um elemento interessante. Os ancestrais, completamente formados, não cabem no buraco e têm que ser transformados em líquido, através de um benzimento que visa ao mesmo tempo fortalecer e emendar seu sangue. Em estado líquido, passam para fora através do bastão yegꞑ enfiado no buraco por Kisibi. Mas já chegam lá fora com corpos humanos. De acordo com essa versão, a saída ganha ares de parto: o yegꞑ, diz a narrativa, é transformado em pênis quando chamado de “osso de multiplicação da gente”; e a espera de Kisibi e Deyubari Gõãꞑ pelos ancestrais da humanidade é comparada à espera do parto. Assim, o interior da Terra seria um útero e o buraco, o canal por onde sairia o bebê. O nome do bastão-yegꞑ é o mesmo do osso que Baaribo enfia na vagina de Bupu Mago e por onde saíam os nascidos da fumaça (ver primeiro capítulo). E mais. Ao sair, os ancestrais pulam até a Casa do Universo e depois voltam para a terra agarrados a seus bancos e se sentam dentro da Casa de Transformação. Exatamente a mesma cena que descreve o nascimento dos nascidos da fumaça de Baaribo.

Vejamos essa analogia da saída e do nascimento. Os nascidos da fumaça de Baaribo, como já vimos, sobem até o Universo e depois retornam de cabeça para baixo até o interior da terra. Lá eles desviram e voltam para se sentar ao lado da mãe, Bupu Mago, a Filha do Trovão. Assim, tudo começa com a saída do útero para o exterior, se segue com uma ida de baixo para cima – da terra para o céu, o universo – e depois uma volta de cima para baixo – do universo para o interior da terra. Essa volta é feita de cabeça para baixo,

invertida, e, ao mesmo tempo, é hipertrofiada, pois ultrapassa a superfície da terra, motivando um terceiro movimento que traz de volta à superfície da terra. Assim tem-se uma ida reversível entre o baixo e o alto, chegando-se ao meio, que seria a superfície da terra. Esse movimento, como vimos, é replicado na saída por terra depois da terceira viagem, quando os ancestrais da humanidade saem de um interior da terra e logo em seguida pulam para o Universo e depois voltam com o seu banco para a sua superfície, isto é, para dentro da Casa de Transformação. Assim, antes e depois da série de viagens montante-jusante/nascente-poente que marcam essa passagem da Viagem de Transformação, há uma série de viagens verticais, baixo-meio-alto que terminam por sua vez no meio. Pode-se considerar que o interior do útero de Bupu Mago, o interior da Terra (o subterrâneo) e o interior da Casa se equivalham. Temos, pois, nos episódios narrados (o nascimento dos filhos de Baaribo e a saída pelo buraco) exatamente os mesmos deslocamentos: primeiro a saída de um interior (útero da mulher, subterrâneo da terra), depois do baixo para o alto (da Terra para o Universo). Depois, de volta do alto para o baixo, de cabeça para baixo (do Universo para a Terra), e enfim de um exterior para um interior (para o subterrâneo da terra, para o interior da casa). Neste sentido, pode-se dizer que as viagens de transformação operam uma replicação das primeiras criações e, igualmente, da geração de uma criança no útero da mulher. Como já falado a respeito da versão Fernandes, seria uma espécie de extensão da criação no espaço.

Em contraposição à série de viagens de transformação, a bordo da Canoa de Transformação que levam do nascente para o poente formando a humanidade e depois retornam ao nascente para recomençar nova viagem, há as viagens anteriores: a de Abe Magu para construir as flautas e a de multiplicação das mulheres bem como sua perseguição empreendida por Kisibi para retomar as flautas sagradas. Se nas viagens na Canoa se trata sempre de partir do Lago de Leite, “onde surgiu a humanidade” até o centro do mundo no poente, terra natal dos povos desana, nas viagens citadas acima, trata-se do caminho inverso, sendo o ponto final o mesmo. As viagens de Canoa sobem os rios a partir do Lago de Leite, as outras viagens descem os rios. Ainda que, por vezes, rapidamente se empreenda uma viagem igarapé acima, o sentido principal destas viagens é rio abaixo. É interessante que a viagem das mulheres têm como significativos os mesmos pontos das quatro viagens na Canoa de Transformação. Quero dizer com isso que os mesmos lugares onde as mulheres encontraram coisas importantes ou onde aconteceram fatos significantes

na viagem de multiplicação das mulheres, são os lugares das paradas finais da Canoa de Transformação nas quatro viagens empreendidas. Assim, dada a inversão dos sentidos montante/jusante, esses lugares podem ser entendidos como pontos de encontro entre a tentativa malfadada de constituição de uma sociedade feminina e a efetivação da formação da humanidade masculina.

Como vimos, a saída do buraco é comparável à saída do útero de Bupu Mago. Então temos um sistema onde homens saem de um útero, interior da mulher e interior da terra (através da vagina). Em oposição, temos mulheres saindo de outro interior: o estômago de Abe Magu, através da boca. Nascimento em oposição a vômito. Mas essa afirmação está duplamente equivocada pois, do útero de Bupu Mago também saem duas mulheres, e do estômago de Abe Magu também sai um homem: Kisibi. O mais correto seria dizer que do útero da mulher e do interior da terra temos homens que saem antes das mulheres, tornando-se os primogênitos. E do estômago de Abe Magu, temos mulheres que saem antes do homem, virando as irmãs mais velhas. Embora o avô tenha dito a elas que o primogênito era o irmão, pois só os homens podem ser primogênitos, elas, no lugar dele, tomam as flautas sagradas e constituem uma sociedade de dominação feminina onde os homens fazem os serviços domésticos – em outras versões, os homens menstruam (cf. S. Hugh-Jones, 1979; Lana & Lana, 1995; outros). Nascendo através do vômito de Abe Magu, as mulheres constituem uma sociedade onde efetivamente viram as primogênicas, obrigando o seu irmão mais novo a persegui-las e depois a fazer uma longa viagem de recuperação dos enfeites da humanidade. Nascendo a partir do vômito de Abe Magu, há uma inversão na ordem social. Depois disso, é necessário o restabelecimento dessa ordem. É preciso realizar a transformação da humanidade. Aqui, as versões Fernandes e Galvão se encontram: o motivo da viagem é o restabelecimento da ordem, ou o encontro de uma forma de viver que não seja destrutiva da humanidade. Destrutiva é, em ambas as versões, a forma social onde a descendência passa de mãe para filho/a.

A comparação das viagens na canoa de transformação com a viagem de Abe Magu para construir as flautas sagradas indica uma outra coisa interessante. Neste caso, o sentido também é invertido. Abe Magu segue no sentido montante-jusante, embora as paradas não sejam exatamente as mesmas. O ponto aqui é que o final da viagem de Abe é também o final das viagens da canoa. Pensando-se que as flautas são exatamente a figuração dos ancestrais, é curioso notar que o caminho de sua construção termina onde termina o

caminho de transformação da humanidade. Esse lugar final é a terra natal dos Desana, o centro do mundo. Para lá do centro, nas cabeceiras do igarapé que fica nas cabeceiras do Papuri, está o lugar onde nasceu a paxiúba que era de pedra de quartzo branco e que, cortada, furada, enfeitada e pintada, virou o conjunto das flautas sagradas, no extremo poente, de onde partiu a viagem de Abe Magu.

Em síntese, na primeira viagem da versão Galvão, assim como na versão Lana, os enfeites geravam gente – “no seu bojo, como no ventre materno, os enfeites geravam gente” (Lana & Lana, 1980, p. 62). Na versão Galvão, o aparecimento dessa gente depende do benzimento daquele mesmo conjunto de objetos que foram necessários para o aparecimento da Avó da Terra na versão Lana, como já visto acima. Na segunda, a formação corporal dos ancestrais implica os ensinamentos acerca dos enfeites e cerimônias já realizadas e que deveriam ser realizadas em determinadas ocasiões da vida das futuras gerações. Implica também a repetição do “sentar no banco, mascar ipadu, fumar o cigarro e ficar pensando”. Na terceira, desmanchar a roupa de invisibilidade implica não apenas a utilização do banco, do ipadu e do cigarro, mas também o benzimento dos comandantes.

Tendo em vista essa síntese das viagens de transformação da humanidade na versão Galvão e suas correspondências com passagens da Criação na versão Lana, pode-se dizer o seguinte.

Em primeiro lugar, como já sugeria a análise do primeiro capítulo, há um grupo de transformações que inclui pensamento, benzimento e saudações. Este grupo está associado a outros grupos de transformações, como já tentamos mostrar. E ambos estão implicados na variação do sentido de transformação entre sua aceção como “criação” e a sua aceção como “multiplicação, aparecimento, desenvolvimento”, que marca a passagem dos dois ciclos principais tratados até aqui. Já vimos que ao passar da versão Lana, onde a Avó da Terra criava as coisas com seu pensamento, para as versões Fernandes e Galvão, onde longos benzimentos efetuavam as transformações que proporcionavam os surgimentos dos novos seres, tínhamos uma transformação do “pensamento” para o “benzimento”. Os dois procedimentos estavam também associados a um conjunto de outros elementos igualmente importantes na criação. Lá ainda na versão Lana, ao passarmos da criadora Avó para o criador Bisneto, se pode dizer que há uma transformação do “pensamento” em “rito”, como ato de criação. No caso da versão Galvão, na primeira viagem de transformação, para que ocorra o aparecimento e multiplicação de mais ancestrais da humanidade em cada

casa, os comandantes da canoa benzem os mesmos objetos que formaram o corpo da Avó da versão Lana. Assim, novamente vemos uma transformação do pensamento em benzimento, realizado agora pelo neto de Abe em conjunto com o Irmão Menor de Abe. Da primeira para a segunda viagem, temos uma variação entre o benzimento, como um ato que faz aparecer, e o pensamento, como ato que faz ficar mais humano. Assim, temos entre a primeira e a segunda viagens, uma variação entre o benzimento (dos comandantes) e o pensamento (dos passageiros) associada a uma variação entre o aparecimento e multiplicação (dos passageiros) e a constituição do corpo propriamente humano (dos passageiros). Por fim, há uma variação entre o pensamento (dos passageiros) na segunda viagem, e o benzimento (dos comandantes) na terceira, para realizar o desmanchamento da roupa de invisibilidade, isto é, para realizar um outro tipo de aparecimento deles.

|                                   |   |                                 |   |                                 |                          |  |
|-----------------------------------|---|---------------------------------|---|---------------------------------|--------------------------|--|
|                                   |   | LANA                            |   |                                 | FERNANDES/GALVÃO         |  |
| Bisneto-Criador                   | ⇐ | Avó- Criadora                   | ⇐ | Avó- Criadora                   | ⇒                        | Avô- Criador                               |
| Rito                              | ⇐ | Pensamento                      | ⇐ | Pensamento                      | ⇒                        | Benzimento                                 |
| Enfeites/ riquezas                |   | Uso dos 6 objetos               | ⇐ | 6 objetos                       |                          |  |
| Criação da Gente de Transformação | ⇐ | Criação dos primeiros homens    | ⇐ | Auto-criação                    | ⇒                        | Criação dos primeiros homens               |
|                                   |   |                                 |   |                                 |                          |  |
|                                   |   | LANA                            |   |                                 | GALVÃO                   |  |
| Criação                           |   | 1ª Viagem                       |   |                                 | 2ª Viagem      3ª Viagem |  |
| Avó                               | ⇒ | Neto e Irmão menor de Abe       | ⇒ | Os ancestrais                   | ⇒                        | Neto e Irmão menor de Abe                  |
| Pensamento                        | ⇒ | Benzimento                      | ⇒ | Pensamento                      | ⇒                        | Benzimento                                 |
| Presença do Conjunto de Objetos   | ⇒ | Presença do Conjunto de Objetos | ⇒ | Uso do Conjunto de Objetos      | ⇒                        | Uso do Conjunto de Objetos                 |
| Auto-criação                      | ⇒ | Faz aparecer (ancestrais)       | ⇒ | Ficam mais humanos (ancestrais) | ⇒                        | Faz desmanchar invisibilidade (ancestrais) |

Por outro lado, acontece entre as viagens de transformação da versão Galvão uma variação bastante parecida com as variações entre as sequências das primeiras criações da versão

Lana. Como já vimos, a auto-criação envolve seis objetos, os mesmos envolvidos no aparecimento da humanidade na primeira viagem de transformação Galvão. A criação dos primeiros homens na versão Lana, assim como a segunda viagem de transformação Galvão, envolve o uso desses objetos associado ao pensamento. Os objetos se transformam em seu uso. Assim, no ciclo de multiplicação da versão Galvão, temos uma repetição ou equivalência com o ciclo de Criação da versão Lana. Semelhança que indica que o pensamento e o benzimento podem efetivamente ser entendidos como variações da agência transformadora no pensamento mítico Desana. Agora, resta analisarmos outras variações desse grupo de transformações que incluem essas duas categorias tão centrais à noção de transformação. Uma rápida análise dos benzimentos contidos nas narrativas nos indicará outra categoria a elas associada, o nome.

Todos os benzimentos, na versão Fernandes como na Galvão (as versões Lana não descrevem benzimentos), operam a nomeação de coisas e suas qualidades. Tomemos como exemplo os benzimentos que os dois comandantes Galvão fazem na Casa de Leite, durante a primeira viagem – os quais se repetem em todas outras casas dessa viagem, apenas transformando-se as três ou quatro palavras iniciais: *Dia Apikō Wi’i masá ehari wi’i masá dotoari wi’i masá kuipari wi’i masá ehari seka masá dotoari seka masá kuipari seka masá ehari yuhiro masá dotoari yuhiro masá kuipari yuhiro masá ehari muruyuká masá dotoari muruyuká masá kuipari muruyuká masá ehari waigõã masá dotoari waigõã masá kuipari waigõã*. A tradução fornecida pelo próprio livro é: Casa de Leite, Casa de virar gente, casa de fazer aparecer gente, casa de gente abrir os olhos, Banco de virar gente, banco de fazer aparecer gente, banco de gente abrir os olhos, Suporte de cuia de virar gente, ... , Cuia de virar gente, ... Forquilha com cigarro de virar gente, ..., Lança-chocalho (osso) de virar gente, ...de fazer aparecer gente, ... de gente abrir os olhos.

Com esse benzimento, foram aparecendo mais e mais ancestrais da humanidade. Se fazemos uma leitura atenta, percebemos que se trata simplesmente de nomear primeiro o conjunto de objetos, associando seus nomes às designações “de virar gente”, “de fazer aparecer gente” e “de gente abrir os olhos”, transformando-os assim em objetos que operam efetivamente esses atos. Assim, na leitura dos benzimentos que fazem aparecer gente na primeira viagem de transformação Galvão, parece que o benzimento é simplesmente o ato de nomear os objetos e qualidades que indicam as operações que devem ser efetuadas através desses objetos. Isto é, transformar os objetos em objetos

operadores de alguma transformação acontece pela nomeação desses objetos em associação com as operações desejadas. Isso se confirma se analisamos os benzimentos realizados na terceira viagem. Não os vou reproduzir aqui, mas nesse caso, os benzimentos associam a nomeação das coisas a duas designações: *suri wereri* e *ehari*. Neste caso, a narrativa não fornece a tradução, mas já sabemos que *ehari* significa “de virar”, ficando ainda sem saber o sentido exato de *suri wereri*, talvez o de “ser de verdade”. De qualquer forma, a nomeação desses objetos que estão em uso pelos ancestrais da humanidade opera o desmanche de sua roupa de invisibilidade, tornando-os definitivamente gente. Há neste caso, um benzimento que se faz logo em seguida, nomeando a canoa como canoa de “virar gente” e canoa de *suri wereri* gente. Esse segundo benzimento fala uma série de outras palavras que parecem indicar o ato de desmanchar essa roupa ou de acalmar: *weri gamesuri metapuri doahayuma*. O benzimento que transforma as coisas em mel é simplesmente a nomeação dessas coisas somada a uma locução adjetiva que significa “de mel”, precedida das palavras que indicam por sua vez o que opera o mel, isto é, purificar, transformar em líquido doce purificador.

Nos casos acima citados, os benzimentos colocam locuções adjetivas nos nomes dos objetos, as quais indicam, por exemplo, o aparecimento, o abrir os olhos e o “virar” gente. E esse falar coincide com o aparecimento dos ancestrais. Em outros casos, porém, a nomeação dos objetos e de suas qualidades coincidem com a própria criação ou aparecimento desses objetos. Este é o caso dos benzimentos descritos na criação dos seres, tanto na versão Fernandes como na versão Galvão. Na versão Fernandes, o Avô do Universo abençoa dizendo: “Banco de quartzo branco, banco de ouro, banco de pedra preta, banco de leite, de mel, banco de descanso, banco de saúde da Gente do Universo”. E ele faz aparecer o banco, fazendo a mesma coisa para as outras coisas que cria. A nomeação das coisas as faz aparecerem, e a nomeação de suas qualidades indica por sua vez poderes dados a essas coisas. Assim, no caso de benzimentos da versão Fernandes, a nomeação das coisas em associação com “de mel e de leite” dá a essas coisas o poder indicado pelo mel e pelo leite: o poder de purificar, de ajudar no desenvolvimento e crescimento, e na amamentação.

Na mesma versão Fernandes, o aparecimento das cuias do universo e da terra, e do próprio cipó que as liga, ocorre por meio de um benzimento que consiste em nomeação de cada cuia associando seus nomes a locuções adjetivas que indicam operações (de encarnação da

gente), substantivos que indicam outras operações (de ar puro, líquido de frutas, etc, que indica a purificação), ou ainda substantivos que indicam a produção da gente (sangue). Tudo indicando o crescimento da humanidade, a purificação e o fortalecimento das coisas e seres. Neste sentido podemos dizer que os benzimentos, tais como descritos nesses mitos, provocam transformações através da repetição exaustiva dos nomes e das qualidades que os conectam a poderes particulares. Os benzimentos vistos aqui podem, pois, ser descritos como uma exaustiva repetição que parece indicar que os nomes têm por si mesmos uma relação com a transformação dos corpos, pelo menos se usados de maneira correta.

É necessário assim voltar à discussão da palavra de ordem, iniciada no primeiro capítulo. No ciclo de criação Fernandes, ao nomear a larva dentro da cuia, saía de lá o ser nomeado. Tal nome definia quem seria aquele ser e também os seus poderes. Na saída para a superfície da terra, a escolha dos enfeites<sup>32</sup>, que define os poderes do ancestral nas três versões tratadas pode ser lida como uma transformação fraca da nomeação na saída da cuia da versão Fernandes. Em ambos os casos, a escolha ou nomeação define quem será e que poderes terá. Mas há ainda outro fato na saída para a superfície que lembra mais de perto a nomeação dos nascidos na cuia da versão Fernandes. Todos os ancestrais dos povos que existem hoje já tinham saído para a terra e, enquanto estavam todos conversando felizes na beira do buraco, como narra a versão Lana, apareceu de repente um outro ser pelo buraco. Sem saber quem era, muitos afirmaram se tratar de um espírito do mato. E então ele virou o wahtĩ, um espírito maligno da floresta. Se tivessem dito que era gente, diz o mito, ele seria apenas mais um Maku, povo que vive na floresta, mas gente. O texto indica aqui também que ao nomear o ser como wahtĩ, ele se torna efetivamente um wahtĩ, um espírito maligno. A nomeação efetua uma transformação incorpórea dos seres. Nomear pode ter um sentido criador, de constituição do ser. O nome e o benzimento podem ser vistos como variações um do outro, em sua qualidade de operar uma transformação que se realiza na ordem do enunciado mas que se efetua na ordem do corpo<sup>33</sup>.

---

<sup>32</sup> O ancestral dos brancos escolhe a arma de fogo e será dono da tecnologia. O ancestral dos Baniwa escolhe o arco e flecha e será um grande guerreiro. Os ancestrais dos Tukano e dos Desana escolhem os enfeites e terão o poder de fazer festas.

<sup>33</sup> Tomo aqui a idéia de Deleuze e Guatari (1995) das palavras de ordem. Enunciações que operam uma transformação incorpórea. Segundo os autores uma das funções da linguagem onde a enunciação e o ato tem uma relação imanente, onde um e outro são redundâncias. “A palavra de ordem é, em si mesma, redundância do ato e do enunciado” (1995, p. 16). Trata-se de uma enunciação que opera uma transformação por si só; a própria enunciação transforma o corpo de um estado a outro. Quando o juiz diz que o réu é culpado a própria enunciação transforma o corpo “réu” em corpo “culpado”. Este conceito se constitui a partir de problemas

Se os nomes operam essa transformação nos corpos, a saudação também opera não necessariamente uma transformação, mas uma formação ou conformação. Assim, o Avô do Universo da versão Fernandes saúda a Velha da Terra como Avó da Terra, embora ela o tenha saudado como Irmão Maior do Universo. Ele o faz “para que ela fosse a avó das futuras gerações” (Fernandes & Fernandes, 1996, p. 21-22), para transformá-la em avó das futuras gerações, o que quer que queira dizer “ser avó” (os termos do parentesco desana e dos tukano em geral, especialmente esses que indicam os avôs, avós, tem um significado ritual que está além do significado de “pai do pai”, mas não vou tratar disso neste lugar)<sup>34</sup>. Do mesmo jeito, no ciclo mítico da dispersão (versão Galvão) quando um estranho chega na comunidade dos ancestrais dos Desana e é recebido por eles como um dos seus, embora não reconhecido, é saudado como Irmão Menor, ao que ele não responde. Ou melhor, responde com o silêncio. Então, o líder maior dos Desana o saúda como Irmão Maior, ao que ele responde saudando-os como Irmãos Menores. O estranho se torna assim o líder supremo dos Desana. Na verdade ele volta a ser o líder supremo, e os Desana com isso passam a se chamar Gente do Universo<sup>35</sup>. Outras narrativas indicam que ao responder à saudação como Irmão Menor, um estranho que chega na comunidade efetivamente se torna um Irmão Menor. Pode-se dizer então que a saudação, a nomeação e o benzimento constituem um conjunto de variações da palavra enquanto instrumento do poder de transformação<sup>36</sup>.

Para terminar, lembro que tanto nas versões Lana como na versão Galvão, a viagem da Canoa de Transformação é uma viagem em que os comandantes vão colocando e nomeando casas. Na versão Lana, nomeiam em torno de 65 desde o Lago de Leite, passando pela costa brasileira, Amazonas, Negro, Uaupés, Tiquié, Papuri, e ainda outras

---

que nada tem a ver com os problema colocados pelo pensamento indígena. Apesar disso usá-lo para descrever o modo como os indígenas pensam a palavra como dotada de poderes seria uma forma de se perguntar como seria se eles pensassem o poder das palavras como algo da ordem de uma teoria indígena da comunicação, da linguagem. Isto é, o uso do conceito indica que se pode pensar a centralidade da palavra em determinados universos xamânicos a partir da investigação do que seria uma teoria indígena da linguagem e da comunicação que dotasse as palavras de poder incorpóreo, como parece ser o caso. Infelizmente, embora a intenção fosse colocar esse problema, não foi possível pensar mais detidamente na questão da centralidade da palavra numa certa concepção do poder e do xamanismo indígena à luz do conceito de palavras de ordem. Fica assim a sugestão para um trabalho futuro.

<sup>34</sup> Segundo as narrativas Desana, os avôs são aqueles que preparam nos rituais o ipadu e o cigarro cerimonial para os líderes. Mas o significado de ser avó não se pode dizer ao certo. A leitura do conjunto dos mitos sugere, entretanto, que avôs seriam aqueles nascidos sem pai.

<sup>35</sup> Este é o episódio que conta a volta de Buhsari Gõãm para liderar os Desana, desta vez com os venenos e sopros que o impediram de pisar a terra no Buraco de Ipanoré. Este episódio não foi descrito neste trabalho.

<sup>36</sup> A questão do poder das palavras é central no pensamento dos povos do noroeste amazônico, como se pode ver em Buchillet (1992).

tantas rio-acima e pelo mato. Na versão Galvão, nomeiam durante a primeira viagem mais de cento e quarenta. Nesta versão, em cada um dos benzimentos as três ou quatro primeiras palavras já apontadas como a única mudança entre eles, são na verdade o nome de cada casa. Assim, durante a viagem, eles estavam também nomeando as casas de transformação, o que fazem também com os rios: Lago de Leite, Rio de Leite, Costa do Brasil, Amazonas, Negro, Uaupés, Tiquié, Rio da Água Preta, na versão Lana. Na versão Galvão, Lago da Primeira Mulher do Mundo (oceano), Lago de Leite, Costa do Brasil, Rio de Espuma de Leite (Amazonas), Rio de Leite (Negro), Uaupés, Rio de Água Preta (Papuri) e por fim, Cordão Umbilical dos Desana (igarapé Macucu). Como diz esta versão, ao falar do nascimento dos primeiros pés de paxiúba, o mundo era nessa época ainda muito pequeno. E realmente, do corpo de Miriá Põrã Masú, queimado, nasceram em todos os cantos do mundo os pés de paxiúba de todos os povos: esses quatro cantos do mundo ficam todos ali, nos territórios dos povos do Noroeste Amazônico. O mundo era pequeno nesta época, diz o mito. A viagem de Transformação é uma ampliação do espaço. Ao nomear, as casas, os rios, os comandantes da Canoa estavam na verdade fazendo aparecer esse espaço, estavam fazendo crescer o mundo.

### 3. A Origem do Caapi

#### *Versão Galvão*

*A Quarta Viagem de Transformação.* A humanidade já estava formada nesta época. A viagem se inicia do outro lado do oceano, onde a Canoa havia deixado o ancestral dos brancos. Depois de submergir e atravessar de volta o oceano, eles ficaram rodando no Lago de Leite dentro da Canoa de Transformação. Então, na primeira casa, a Casa de Leite, pegaram os seus bancos, entraram, sentaram, mascando ipadu e fumando o cigarro, e ficaram pensando.

Enquanto isso, Kisibi e Deyubari Gõãmꞑ começaram a benzer para transformar a Casa de Leite em casa de Kumu e casa de Bayá<sup>37</sup>, os bancos em bancos de kumu e bancos de Bayá e assim por diante (Galvão & Galvão, 2004, p. 233).

E também para transformá-las em casas de proteção, para ninguém invejá-los. Enquanto benziam, os enfeites que haviam distribuído durante a saída em Ipanoré se multiplicaram, transformando-se ao mesmo tempo em enfeites de kumu e enfeites de bayá. Em todas as casas Kisibi e Deyubari Gõãmꞑ repetem esse benzimento. Durante a viagem, ensinam aos ancestrais dos povos a sua cultura tradicional. A canoa também vinha deixando os diferentes grupos em sua terra original – o lugar onde tinham surgido nas casas durante a primeira viagem. Assim como havia deixado os brancos do outro lado do oceano, deixa os tupi no próprio Lago de leite, outros povos na costa brasileira, na foz do Rio Negro etc., sempre abençoando a terra para que ela fosse terra de leite e de mel e cordão umbilical para os grupos que desciam da canoa.

*O primeiro aparecimento do caapi.* Na Casa dos Primos, também chamada Casa de Areia, no rio Negro, apareceu pela primeira vez Gapi Masꞑ<sup>38</sup>. Antes disso, os líderes tiveram que transformar, por meio de benzimento, a Canoa de Transformação numa grande maloca onde coubessem todas as pessoas, para a grande cerimônia que iriam realizar. As costelas da cobra ficaram como os caibros, o peito ficou como o pátio de dança e a espinha dorsal, como o teto. Depois uma parte do teto foi transformada em trocano. Colocaram os bancos dentro da casa e começaram a ensinar os cantos, benzimentos e o rito do cigarro, para

---

<sup>37</sup> Kumu é o rezador, uma espécie de xamã; bayá é o cantador e dançador; ou mestre de canto.

<sup>38</sup> Gapi Masꞑ (Galvão), Gahpimahsꞑ (Lana 1995), Gahpi mahsãñ (Lana 1980): o Dono do Caapi. Vou chamá-lo de Gente-caapi para as três versões.

depois fazer uma festa, se desse certo. Colocaram dois bancos com o suporte de cuia nos primeiros esteios da entrada da maloca. No primeiro suporte, colocaram a forquilha com o cigarro cerimonial e no outro, uma cuia cheia de ipadu e um pequeno osso de garça para se chupar o ipadu.

*Engravidando Pĩroduhigó.* Dizendo que estavam já na metade da viagem, decidiram dividir os ancestrais em primos: “Por isso, precisamos fazer aparecer Gapi Masú” (Galvão & Galvão, 2004, p. 240). Para isso, eles o colocariam na cuia de ipadu para enganar as mulheres, o que fizeram através de benzimento. Mas ele era invisível. As mulheres viram os homens chupar ipadu, e então “o cheiro de ipadu bateu até o seu nariz. Era muito cheiroso” (ibid, p. 240). Pĩroduhigó, a mais velha das duas irmãs, pediu para chupar também. Enquanto ela o fazia, “Gapi Masú penetrou na boca dela pelo osso de garça e desceu até a sua barriga. Ela já estava grávida” (ibid, p. 240). Gapi Masú nasceu de corpo inteiro.

*A Criação dos Primos.* Kisibi e Deyubari Gõãmꞑ cortaram o cordão umbilical e com ele prepararam o caapi de peixe (*wai gapi*). “Transformaram a garganta de Pamꞑĩ Pĩro<sup>39</sup> em camuti de caapi, benzeram o caapi para fortalecê-lo, para ele dar visões” (ibid, p. 240). Todos experimentaram, mas não deu certo: era muito fraco. “Deu poucas visões. Por meio de um benzimento, Kisibi e Deyubari Gõãmꞑ fizeram Gapi Masú desaparecer. Ficou como lembrança o caapi de peixe” (ibid, 241). Eles tentaram fazer um dabucuri de peixes mas não deu certo, “porque não havia ninguém para responder para aquele que oferecia o dabucuri” (ibid, p. 241). O problema era que todos falavam a mesma língua: Desana. Decidiram trocar as línguas então. Os ancestrais formaram uma fila em pares: Boreka ficou com Doekore; Guahari ficou com Yepasuri; Tõrãmꞑ ficou com Yupuri; Kisibi ficou com Kẽri; Diakuru ficou com Buyaru; Mirupu ficou com Wehetero<sup>40</sup>, etc. Deyubari Gõãmꞑ mudou a língua de todos: mandando-os abrir a boca, ele tocou a ponta da língua com um palitinho e eles mudaram de língua. “Mesmo sendo irmãos, você o tratará como seu primo” (ibid, p. 241), disse Kisibi para Boreka. Eles resolveram preparar caapi de peixe pela segunda vez, mas esse também não deu certo, veio fraco, deu poucas visões. Ainda

---

<sup>39</sup> Cobra de Transformação.

<sup>40</sup> Boreka, o líder supremo dos desana e Doekore, o líder supremo dos tukano. Guahari, primeiro irmão de Boreka, que depois virou o líder dos Avôs, e Yepasuri, primeiro irmão de Doekore. Tõrãmꞑ, segundo irmão de Boreka, e Yupuri, segundo irmão de Doekore. Kisibi, terceiro irmão de Boreka, e Kẽri, ancestral maior dos Pira-tapuia. Diakuru, quarto irmão de Boreka, e Buyaru, primeiro irmão de Kẽri. Mirupu, quinto irmão de Boreka, e Wehetero, segundo irmão de Kẽri.

assim, cantaram e fizeram o ritual do cigarro e o dabucuri, que agora podia ser feito pois “como eles tinham criado primos, dava para responder” (Galvão & Galvão, 2004, p. 241).

*A discussão da forma de vida.* Nesta mesma maloca, estavam todos reunidos. Mesmo Suribo Gõãm̃, o ancestral dos brancos, havia sido convidado. Ao ser questionado sobre como se iria viver neste mundo, Kisibi respondeu: “é você é que sabe”. Ʋtãbo Masú, “Gente da Pedra”<sup>41</sup> disse que viveria nesse mundo sem nunca morrer: “é por isso que as pedras não apodrecem”. Yuk̃ Masú, Gente Árvore, respondeu então que assim não poderia ser para todos. “Precisamos deixar um lugar para os nossos filhos, para os nossos netos. Precisamos viver gerações [...]. É por isso que as árvores apodrecem e morrem” (ibid, p. 242). Nesta ocasião Sol e Lua se dividiram entre o cuidado com a noite e com o dia, um cuidando das plantas e das futuras gerações, o outro iluminando o dia e gerando calor para as futuras gerações queimarem as roças. E Bupu, o Trovão, decidiu dar água e chuva para as futuras gerações.

*As cuias de multiplicação e da vida eterna.* De cada lado da porta havia um banco com um suporte de cuia e uma cuia com polvilho de tapioca. A primeira chamava-se cuia de multiplicação da gente, a segunda, cuia da vida eterna ou, ainda, cuia de não envelhecer. Na beira da segunda, havia muitos insetos e bichos peçonhentos e com ferrão. Ninguém teve coragem de lamber o polvilho dessa cuia, lambendo apenas o da primeira.

É por isso que esses insetos e bichos com ferrão trocam de pele quando ficam velhos. Se os ancestrais da humanidade tivessem lambido o polvilho de tapioca da segunda cuia, nós teríamos a vida eterna. Nós iríamos trocar de pele e rejuvenescer ao ficarmos velhos. Mas como nenhum deles criou coragem para se aproximar da cuia da vida eterna e para lamber o polvilho de tapioca, todos nós morremos [...]. É por isso que somos como as árvores. Nós morremos como elas morrem. Somos iguais a elas. Nossas gerações morrem. Acabamos por envelhecer e por morrer (Galvão & Galvão, 2004, p. 243-4).

*O segundo aparecimento de Gapi Masú.* Na vigésima oitava casa, a casa do Rio, Gapi Masú apareceu pela segunda vez. Essa casa foi transformada por Kisibi e Deyubari Gõãm̃ em Casa das Flautas Sagradas e Casa das Frutas do Mato. Por meio de um benzimento, formou-se uma maloca enorme, para que coubesse todo mundo. Os líderes explicaram que o caapi criado na outra casa só servia para o pajé (era o caapi de peixe). Para enganar as mulheres de novo e engravidá-las de Gapi Masú, eles o colocaram numa fruta de abiu, por meio de benzimento, e fingiram que estavam comendo. Pĩroduhigó perguntou o que

---

<sup>41</sup> Ancestral dos Baniwa e dos Tariano.

estavam comendo e pediu para comer também. Sua irmã mais nova avisou que tinha uma criança ali dentro, mas ela não acreditou.

Ela pegou a fruta e mordeu. Uma gota caiu no seu queixo e desceu até o seu umbigo. Enquanto ela estava comendo a fruta, o caroço de abiu ficou engatado na sua garganta. Ela tentou cuspir e quando conseguiu, fazendo força, a gota de suco foi aspirada na vagina dela. Ela ficou grávida (Galvão & Galvão, 2004, p. 261).

Ela começou a ter todos os sintomas de gravidez, e Kerasome Gõãm<sup>42</sup> cuidou de todos eles: pintou os lábios, o rosto, o bico do seio e as pernas com carajuru. Foi ele também quem fez o parto, pintando o corpo da mulher inteiro, preparando esteiras cada uma com um desenho diferente e enfeitando as peneiras com penugem de vários tipos de patos, em cima das quais ela deu à luz, isto é, em cima das quais o menino foi recebido ao nascer. Kisibi e Deyubari Gõãm assistiam o parto enquanto os ancestrais esperavam dentro da maloca.

Durante o parto, a mulher sente muita dor e perde os sentidos. Para cortar as dores, Kisibi e Deyubari Gõãm fizeram adormecer Pïroduhigó por meio do benzimento nihigoro bayiri, invocando os desenhos das esteiras. Por isso ela não viu o seu filho nascer. Por essa razão também, a mulher não pode beber caapi (Galvão & Galvão, 2004, p. 262).

Quando a criança nasceu, saiu muito sangue. “Kisibi e Deyubari Gõãm recolheram o sangue do parto em uma cuia e começaram a benzê-lo, purificando-o. Guardaram-no então para usá-lo como tempero de caapi [*Gapi diro moari*]” (ibid, p. 262). “Quando Gapi Masá nasceu, a casa onde se encontravam os ancestrais dos povos do rio Negro ficou cheia de visões de sangue. Pouco depois, as visões acabaram” (ibid, p. 263). Quando Kerasome cortou o cordão umbilical saiu muito sangue que se espalhou: “Novamente Dia Wi’í ficou cheia de visões de sangue”, que passaram logo. O cordão umbilical, deixado no chão depois de cortado, “virou *ñagi pïro* (cobra de miçanga), isto é, a cobra coral. Depois ele se transformou em vários outros tipos de cobras” (ibid, p. 263). A placenta “se transformou em escudos” (ibid, p. 263). “O caniço de navalha pegou o sangue de parto, a sua ponta ficou vermelha [...]: uma navalha com ponta vermelha aparece nas visões de caapi, quando se benze o caapi para fortalecê-lo” (ibid, p. 263). Quando Kerasome pegou Gapi Masá, “o corpo dele se transformou em feixes de caapi”, e “o choro dele parecia o som da pequena corneta eheõrõ. Kerasome levou ele e o cordão umbilical para a sua casa

---

<sup>42</sup> Um novo personagem que não tinha aparecido até então.

em Dia GõãmꞤ Doto Wi'í” (Galvão & Galvão, 2004, p. 263), a trigésima segunda, a Casa dos Feixes de Caapi.

*O retorno do Gente-caapi.* Para Kerasome voltar com o menino, foi preciso que os líderes fizessem caxiri de uirapixuna que ele ainda não tinha provado: “Quando foram convidá-lo, perguntaram-lhe que tipo de caxiri ele queria beber no dia de entrega” (ibid, p. 263). O pé que Deyubari GõãmꞤ fez florescer por meio de benzimento deu todos os tipos de uirapixuna que se conhece atualmente.

De quem são essas frutas?, perguntou um dos ancestrais. São nossas, respondeu outro. Ouvindo isso, Kerasome GõãmꞤ pegou-as com as mãos estragando-as para não amadurecerem, isto é, para elas não ficarem pretas. Ele fez isso por meio de um benzimento. Vendo isso, Deyubari GõãmꞤ fez de novo florescer um pé de uirapixuna para ele dar logo todas as variedades de frutas. De quem são essas frutas?, perguntou um dos ancestrais. Deve ser do nosso avô Kerasome GõãmꞤ, respondeu então Deyubari GõãmꞤ. Aí, Kerasome não estragou mais as frutas (Galvão & Galvão, 2004, p. 264).

Kerasome chegou com Gapi Masú e foi enfeitá-lo no lugar dos iniciantes. Ele “empacotou a criança dentro de folhas de embaúba que ele pintou com cinza, tabatinga, cal e urucu. [...] Enquanto estava fazendo isso, a casa onde se encontravam os ancestrais dos povos do rio Negro ficou cheia de visões” (ibid, p. 264). Quando Kerasome chegou perto da casa com a criança no colo, no pátio, “as visões ficaram mais fortes ainda dentro da casa. Todo mundo ficou embriagado” (ibid, p. 264). Neste momento, a formiga falou para os animais, enganando-os, que ela estava comendo o próprio rabo. O uacari resolveu comer o próprio rabo também e começou a roer. Outros animais resolveram fazer a mesma coisa. “Estavam tão embriagados que não sentiram nenhuma dor” (ibid, p. 265).

Vendo todo mundo embriagado, Doe (Anacã), a pedido de Deyubari GõãmꞤ, cortou as visões de caapi por meio de benzimento e as carregou para fora da casa. Se ele não fizesse isso, ninguém receberia um pedaço do corpo de Gapi Masú (Galvão & Galvão, 2004, p. 265).

*Dabucuri.* Por fim, cada ancestral foi pegar um pedaço do corpo de Gapi Masú. Boreka pegou o umbigo de Gapi Masú, que virou caapi de tripa do pato. Os ancestrais dos Baniwa, Tariano, Cubeo pegaram a bunda. O Tatuyo, a cabeça; o Karapanã, a espinha dorsal; o Tukano, as mãos; o Wanano, as coxas; o Siriano, a língua; o Maku, os dedos. “Cada ancestral pegou uma parte do corpo de Gapi Masú e plantou-a. Virou então um cipó de caapi de vários tipos. O caapi dos Desana é o mais forte de todos” (Galvão & Galvão, 2004, p. 265). E Kisibi ensinou-lhes o benzimento para ter visões de todas as cobras

misturadas. A partir desse momento, se tornou possível fazer os dabucuris, já que agora havia os cunhados (primos) e o caapi forte. Boreka preparou o caapi com todos os cipós que apareceram. Todos os homens foram tomar banho às duas da madrugada e ficaram vomitando e tocando as flautas sagradas no porto. As mulheres prepararam caxiri enquanto os homens foram procurar frutas (açai) e outras coisas para oferecer no dabucuri. Ao amanhecer, os líderes foram avisar às mulheres que iam iniciar o dabucuri. Os ancestrais começaram a beber o caxiri no porto, e vieram subindo o caminho até a maloca tocando as flautas sagradas – as mulheres se esconderam dentro da casa atrás de um pari. Eles entraram na casa tocando as flautas, “cada ancestral falando na sua própria língua”. Boreka distribuiu caapi, que era muito forte, o que deixou todos muito satisfeitos: tinha finalmente dado certo. Tocaram o dia inteiro e foram guardar as flautas, quando então as mulheres puderam sair “para agradecer a oferta” (Galvão & Galvão, 2004, p. 267).

*A destruição de parte da humanidade.* Muitas coisas aconteceram durante esta viagem. Os ancestrais foram atacados por vários seres que tinham inveja deles, mas que eram então enfrentados e mortos pelos líderes. Num determinado ponto da viagem, os líderes decidiram acabar com os animais e bichos peçonhentos e, para isso, mandaram um ser, Sê GõãmꞤ (um espírito-gavião), fechar com o rabo a Porta das Águas, inundando a terra. Mas acontece que esse ser não cumpriu a ordem à risca deixando a terra inundar quase que por inteira, matando dessa forma não apenas os bichos peçonhentos, mas boa parte da humanidade.

*A origem da gente-peixe.*

Quando o mundo estava alagado, aqueles que tinham aparecido em Dia Imipa wi’í (Casa de Areia) e tomaram caapi de peixe viraram Wai Masá (Gente-peixe) e ficaram morando nessa casa sempre. Isto é, eles não foram até o fim do processo de transformação da humanidade. Viraram como encantados e ficaram no fundo da água. Depois do dilúvio apareceu nessa casa a planta tã dꞤka que os Baré e outros povos do rio Negro usam para ser tã dꞤka ye [isto é, pajé-sakaka] (Galvão & Galvão, 2004, p. 249).

*Sê GõãmꞤ espalha a morte pela humanidade.* Os líderes se vingam de Sê GõãmꞤ matando-o com a zarabatana. Quando a flecha soprada por Deyubari GõãmꞤ o acertou, ele sentiu dor e tirou o rabo da Porta das Águas antes de morrer. Saiu voando e prometeu que a humanidade sentiria a dor que ele estava sentindo. Voou em todas as direções espalhando a guerra e a malária nas extremidades do mundo, finalmente morrendo perto de uma comunidade Karapanã. Deyubari GõãmꞤ foi buscar suas penas, ossos e outras partes de seu

corpo para enfeites, e aprendeu com os filhos dos Karapanã os benzimentos necessários para que esses enfeites não provocassem malária e morte em quem usasse. Mesmo com os benzimentos, quem usa os enfeites ainda pega malária. A terra esvaziou novamente.

#### *Versão Fernandes*

*A Casa dos Cunhados.* Na 4ª maloca sagrada, a Maloca dos Cunhados, no rio Negro, o líder da Viagem de Transformação “fez a Gente do Universo falar várias línguas”. Nessa maloca também, eles “ficaram como cunhados” (Fernandes & Fernandes, 1996, p. 172). Ele se reuniu com a Gente do Universo para decidir “como conseguir cunhados”. Então disseram que ter cunhados que falam a mesma língua não adianta nada. E assim, seria necessário criar outras línguas “para que se pudesse distinguir os cunhados dos parentes” (ibid, p. 172). O líder abençoou o ipadu, o cigarro e o caapi.

Ele fez isso para trocar as línguas dos *umərĩ* mahsã [Gente do Universo]. Assim, ao invés de aparecer visões de cores diferentes, ele faria aparecer várias línguas, as línguas que nós falamos hoje em dia (Fernandes & Fernandes, 1996, p. 172).

*Fizeram uma grande festa.* Antes de dançar o *kapiwaya*, a dança de caapi, eles mascaram o ipadu e fumaram o fumo abençoado e oferecido pelo líder. Tomaram o caapi e começaram a dançar, ficando logo embriagados.

Sob o efeito do caapi, cada homem começou a inventar uma língua. Deu uma confusão danada: ninguém entendia mais ninguém. Quando amanheceu os *Umərĩ* mahsã [Gente do Universo] já haviam esquecido a sua língua original, passando a falar a língua que haviam criado durante a embriaguez de caapi. Somente o líder dos *Umərĩ* mahsã (Gente do Universo) conservou a língua original, isto é, o Desana. Com a mudança das línguas, os *Umərĩ* mahsã [Gente do Universo] passaram a se chamar *Pamərĩ* mahsã, isto é, ‘Gente de Transformação’. Hoje em dia, essa maloca tem o nome de Temeda Wi’i (Fernandes & Fernandes, 1996, p. 172).

O resto dos animais e peixes verdadeiros “que não iria se transformar em seres humanos” (ibid, p. 172) foi deixado nesta maloca. Viraram waí mahsã, Gente-peixe. “Eles têm muita inveja pelo fato de não ter tido a possibilidade de também se transformar em seres humanos” (ibid, p. 172).

#### *Versão Lana*

*Nascimento de Gente-caapi.* Na Maloca dos Bancos, a 29ª, a humanidade já estava pronta, “já estava formada. Encontramo-nos na metade da viagem e é tempo de fazê-la falar”

[disse o Bisneto da Terra] (Lana & Lana, 1995, p. 33). Ele enviou o bastão para chamar Boreka que havia seguido na frente com o seu povo porque iria fazer a grande cerimônia “para dar a cada um a sua própria língua” (ibid, p. 33). Na casa de número 30, a Maloca do Canto (Lana 1995) ou Maloca do Mestre de Canto (Lana 1980), o Bisneto do Mundo e Boreka fizeram um rito com cigarro e ipadu para as duas primeiras mulheres que o terceiro Trovão fez aparecer do vômito deles. A mulher que mascou ipadu deu à luz ao conjunto das aves que têm penas coloridas. Aquela que fumou o cigarro deu a luz à Gahpimahsũ.

*Origem dos desenhos de cestaria.* A mulher que fumou o cigarro “teve o filho no dia em que Umukosurãpanami [o Bisneto do Mundo] distribuiu as línguas às várias tribos” (Lana & Lana, 1995, p. 34). Ao sentir as dores do parto, suas pernas tremeram: “seu tremor passou às pernas dos homens que estavam na diá baiá bẽ wi [Maloca do Mestre do Canto]” (Lana & Lana, 1980, p. 65). Ela sentiu o arrepio do parto: “este arrepio atingiu a humanidade que estava naquela casa”. Ateou fogo para esquentar-se: “esse calor foi igualmente transmitido a eles” (Lana & Lana, 1980, p. 65). Colocou no chão trançados de arumã de diversas cores para colocar a criança: arumã de fartura (Lana & Lana, 1980, p. 66); arumã do sapo *moãweheru*; arumã de massa de mandioca; arumã de água; arumã de cobra. “A visão da multiplicidade das cores desses trançados penetrou nos olhos da humanidade” (Lana & Lana, 1980, p. 66; 1995, p. 35). “Enquanto tomavam o *gahpi* [caapi], o baiá, o kumu e os dançarinos viam os desenhos dos trançados das esteiras que apareceram quando nasceu Gahpi mahsãn” (Lana & Lana, 1980, p. 66).

O Kumu recitava um por um os nomes dos desenhos para que fossem lembrados: *alum gohsali* (quartos do beiju); *wahtin ñadɨhkɨ pɨ* (joelho do diabo); *biá ñahkoni* (cabinhos de pimenta); *biá ñehtëni* (semente de pimenta); *pikai* (losango, sem tradução); *wahsun* (galhos de uma árvore/galhos da árvore wahsũ), o desenho chama wahsun *dëhpëri* (Lana & Lana, 1980, p. 66).

*Origem dos primos-cunhados.* Antes de Gente-caapi nascer, a mãe perdeu sangue: “o vermelho desse sangue impregnou os olhos da humanidade” (Lana & Lana, 1995, p. 35). Cortou-se o cordão umbilical da criança: “na visão dos homens, o cordão umbilical apareceu como pequenas cobras” (ibid, p. 35). Ao lavar o filho, ele estremeceu de frio: “esse tremor também alcançou os homens” (ibid, p. 35). A mãe pintou o rosto da criança com tinta vermelha de carayuru, com tabatinga branca, vermelha e amarela: “na visão dos homens apareceram as cores da pintura de rosto da criança” (ibid, p. 35). A mãe levou o filho para a maloca. “Quando Gahpimahsũ [Gente-caapi] entrou, as visões eram tantas que

ninguém enxergava mais nada. Não podiam reconhecer-se uns aos outros” (Lana & Lana, 1995, p. 35). Neste preciso momento é que o Bisneto do Mundo, o representante dos Tukano, chamou pela primeira vez Boreka de “*meokɔ*”, “primo-cunhado”, “embora fossem irmãos” (ibid, p. 35). Isso estabeleceu as regras matrimoniais, isto é, “a lei de que Desana podia casar com Tukano e Tukano podia casar com Desana. Isto é, uma pessoa podia casar com os filhos da tia, irmã do pai que, por sua vez, só podia ter filhos com homens de outra tribo, e estes pertenceriam a esta última. Ou então, com um filho da tia materna, ou seja, irmã de sua mãe que, sendo casada com homens de outra tribo, os filhos seriam desta” (ibid, p. 35).

*O engano que provoca o terceiro termo.* Depois, um engano fez com que um terceiro grupo entrasse na regra de casamento.

Quando Ēmëkho mahsân Boléka [Boreka] vinha subindo na pahmelin gahsilu [Canoa transformadora], escolheu os Siriâna para serem seus primos-cunhados. Mas Waúro ou Doé kolé [Doekore], o chefe dos Tukâno, que tomou o lugar de Ēmëkho sulân Panlâmin [Bisneto do Mundo], como seu representante na terra, confundiu as línguas, tornando siriâna parecido com desâna. Chamou os Siriâna de primos-cunhados, para que os Tukano pudessem casar-se com suas mulheres. Mas a gente de Boléka [Boreka], os ěmëkho mahsá [Gente do Universo], também puderam casar-se com mulheres Siriâna, porque Boléka [Boreka] já os havia chamado de primos-cunhados (Lana & Lana, 1980, p. 67).

*Origem das Línguas.* A humanidade, sob os efeitos do caapi, ficou tendo visões. Muito embriagados, ninguém entendia nada, “devido a essa multiplicidade de visões. Por isso, cada qual começou a falar uma língua diferente” (Lana & Lana, 1995, p. 36).

#### *Alguns aspectos da diferença*

Como vimos na versão Fernandes, a narrativa da viagem de transformação coloca o problema da conjunção humanos e animais. Lá, ao longo da viagem, os animais vão sendo tirados da canoa, se separando assim dos humanos. A passagem da Origem do caapi é um episódio que faz parte da viagem, isto é, é um dos saltos do desenvolvimento da humanidade ao longo da viagem. Pode-se entendê-la como a resolução de um problema criado pela própria disjunção entre humanos e animais: o problema dos cunhados. Se os humanos não casam mais com os animais, com quem vão se casar? Nesta versão, coincide que os últimos animais e peixes verdadeiros são abandonados nesta casa, sendo que a canoa, depois deste episódio, segue a viagem apenas com os humanos verdadeiros. Se a viagem de transformação trata do problema da continuidade da humanidade que depende

do rompimento do contínuo humano-animais, o episódio da Origem do caapi trata do problema da sua diferenciação. Isto é, trata do próprio rompimento de contínuos que implica outros rompimentos. A primeira diferenciação, dos humanos e dos animais, coloca um problema que só uma diferenciação dos humanos entre grupos de cunhados pode resolver. Essa diferenciação por sua vez parece colocar novos problemas, como indicam, por exemplo, as novas cisões do grupo dos Desana entre os seus diferentes sibs narradas no mesmo mito e também o próprio rompimento do contínuo lingüístico.

Uma questão que faz parte da questão mais geral figurada na narrativa é essa questão da criação dos cunhados, isto é, das regras matrimoniais. Na versão Galvão, assim como na versão Fernandes, essa criação tem como condição necessária a diferenciação das línguas. Nas duas versões, o problema da criação dos cunhados se configura no fato de que todos falavam a mesma língua, sugerindo assim que a diferença lingüística é imanente às regras matrimoniais. Na versão Lana, a diferenciação entre as línguas também não está ausente, mas ela só aparece no fim. A segunda regra matrimonial pode ser definida como o casamento com a prima-cruzada. Ela é sugerida quando o líder, nas três versões, diz para cada um dos ancestrais chamar algum outro de primo ou primo-cunhado. Na versão Galvão, ele coloca os ancestrais em duas filas formando pares, aos quais mandou que começassem a se chamar de primos, “embora fossem irmãos”. A versão Lana explica detalhadamente o sistema matrimonial que prevê como esposas as filhas do irmão da mãe e as filhas da irmã do pai. Assim, não se trata apenas de casar com os primos, mas trata-se de casar sempre que possível com as mulheres de um mesmo grupo, formando assim dentre os primos aqueles com quem preferencialmente se trocará as mulheres de forma mais constante. Esta terceira regra matrimonial, que seria mais uma preferência matrimonial, enfatiza o estabelecimento de alianças firmadas na troca de irmãs através das gerações entre dois grupos. Este mesmo episódio sugere também um outro aspecto das regras matrimoniais. Os pares de primos dividem os grupos de irmãos. O primeiro irmão Desana se torna primo do primeiro irmão Tukano, o segundo com o segundo, o terceiro com o terceiro, o quarto com o primeiro irmão de outro grupo e assim por diante. Ele sugere assim a possibilidade de uma distribuição das alianças segundo a ordem de nascimento, o que coloca indiretamente a questão da equivalência entre os grupos aliados em associação com a questão da desigualdade entre grupos germanos. A equivalência associada à afinidade e a hierarquia associada à descendência.

A versão Lana narra o episódio de um engano que constitui um outro elemento no sistema matrimonial, o terceiro termo. Nela, por descuido lingüístico o líder dos Tukano faz com que eles, já considerados cunhados dos Desana, comecem a considerar como cunhados um grupo que era também de cunhados dos Desana. Assim, dois grupos que já eram cunhados, Tukano e Desana, têm como cunhados um outro mesmo grupo, criando assim um problema no sistema. Idealmente, o cunhado de meu cunhado só pode ser algum irmão (classificatório ou real) ou ainda um estranho completo. Mas nunca pode ser um cunhado meu. A existência de um cunhado de um cunhado que é igualmente um cunhado coloca em xeque a dualidade do sistema matrimonial que divide, como dito no começo deste trabalho, os parentes entre consanguíneos e afins. O cunhado do meu cunhado que é também meu cunhado coloca um problema para um sistema em que idealmente só deveria haver afins e consanguíneos. Se analisamos o próprio mito podemos ver como isso seria efetivamente um problema ou pelo menos um desequilibrador no sistema. A origem das regras matrimoniais em si indica uma divisão do campo de parentes entre dois grupos. O problema das línguas é que para haver casamento é preciso haver um conjunto de gente que tem a mesma língua que eu e outro conjunto que tem língua diferente. O problema dos primos coloca a mesma disjunção: é preciso que haja um grupo de irmãos que seja diferenciado de um grupo de cunhados. Nos dois casos, o próprio problema implica uma solução dual. Assim, o problema do cunhado do cunhado que não é um irmão introduz um desequilíbrio constante no sistema. As consequências disso tanto no sistema lógico como na vida social, cerimonial e matrimonial não poderão ser discutidas aqui. De qualquer forma, o importante é notar que o discurso mítico coloca o problema do terceiro termo como um fator de desequilíbrio dentro de qualquer sistema dual. É importante notar também que isso está relacionado com a questão levantada no primeiro parágrafo. O terceiro termo, em um sistema binário, dual, leva sempre para adiante o problema colocado em qualquer nível do sistema. Assim como o problema da diferenciação se resolve sempre colocando um novo problema de diferenciação dentro dos contínuos criados na ruptura anterior<sup>43</sup>.

O episódio da diferenciação entre os grupos humanos indica a posterior dispersão desses grupos. O que se sugere aqui é que a dispersão pode ser entendida como uma diferenciação projetada no espaço. Tudo se passa como se a diferenciação dos povos na Casa dos Primos

---

<sup>43</sup> A respeito do caráter dualístico do pensamento ameríndio e do desequilíbrio dinâmico do qual depende o bom funcionamento desse sistema, ver Lévi-Strauss, 2003a, entre outros.

se completasse com a diferenciação dos territórios desses povos através da dispersão pós-viagem. Depois da longa viagem de transformação, os povos saem para terra, já distribuídos em grupos e seguem suas viagens particulares. A dispersão seria uma diferenciação do espaço que o associa não a acontecimentos comuns a todos os ancestrais dos povos, mas a acontecimentos particulares comuns a povos particulares. Neste sentido, a dispersão seria uma extensão do espaço, mas não comum a todos os ancestrais como no caso da efetuada na passagem da viagem de transformação. E sim uma extensão que implica uma diferenciação, que divide esse espaço entre as estórias dos diferentes povos. A passagem sugere o rompimento com um contínuum espacial, ou ao menos com um processo contínuo de extensão espacial. A partir daqui, o espaço que era até então nomeado e ampliado de forma linear e para todos começa a ser dividido em territórios originários. Cada espaço da terra passa a ser a terra de leite de um povo, cada pedaço de rio passa a ser o cordão umbilical, o rio de leite e de mel de um grupo particular. A própria narrativa mítica que dizia respeito ao conjunto de todos os grupos nas passagens anteriores, sofre aqui uma discreção, sendo que a partir dessa distribuição do espaço, a continuação das viagens de cada grupo só pode ser contada pelos sábios de cada grupo. Enfim, de uma maneira geral, a transformação implicada nesta passagem se refere a uma extensão através do rompimento de uma continuidade anterior. Assim, se nos outros ciclos – a criação e a multiplicação – a expansão do mundo foi feita de forma contínua, neste ciclo essa expansão é caracterizada pela própria discreção, pela própria diferenciação, das humanidades, das línguas e povos, dos grupos de aliança, das visões, dos instrumentos rituais, da própria forma de vida escolhida, do espaço, isto é, dos caminhos. E este terceiro ciclo não se encerra nunca, como nos sugere os episódios provocados pela volta do branco à terra indígena. Mas, se os ciclos parecem se distinguir entre contínuos e discretos, eles contudo são semelhantes no produto final, a expansão, a extensão. Em suma, a dispersão pode ser entendida como um aspecto da diferenciação a qual estamos tentando entender neste capítulo.

## O caapi

Como deve ter ficado claro na leitura dos mitos acima, a passagem da origem do caapi não só coincide com, mas é condição necessária para, a origem das regras matrimoniais e a diferenciação da humanidade e das línguas. Assim, vejamos qual seria a relação entre o

caapi e a diferenciação. A versão Galvão sugere que a origem do caapi e a origem dos cunhados se relacionam igualmente com o dabucuri. A realização do dabucuri tinha como condição três coisas. Primeiro, as frutas do mato que poderiam ser oferecidas. Segundo, cunhados que pudessem receber e retribuir as ofertas. E, por fim, uma bebida de caapi forte para que as pessoas pudessem dançar e cantar. Assim, parece que o caapi e os cunhados são respostas ao problema do dabucuri, e a origem de ambos aparece como aquilo que os ancestrais precisavam para tornar possível a realização do dabucuri. Neste caso, seria importante perguntar o que é então o dabucuri, que é que o faz tão central no pensamento e na socialidade dos povos do noroeste amazônico, e como isso pode estar relacionado ao aspecto da transformação traduzido nesta passagem como diferenciação. Efetivamente, o dabucuri tal como descrito e analisado por diversos autores muitas vezes é a grande festa que reúne dois grupos afins. E, ainda quando ele é uma festa interna ao grupo local, ou que diz respeito a relações entre um conjunto de *sibs* do mesmo grupo exogâmico, de uma maneira ou de outra, nele se coloca o problema da afinidade. Por outro lado, em todas as descrições do dabucuri, *Fruit House*, festa de bebida etc., o caapi, assim como o cigarro cerimonial, a cuia com ipadu e o caxiri, é um elemento central, e seus efeitos são importantes para a realização do dabucuri. O xamã, em determinado momento, começa a distribuir o caapi para os homens, e estes começam a cantar e dançar. O caapi assim está relacionado com as danças e cantos nas festas de dabucuri. Estas estão igualmente associadas com as flautas sagradas. Em algumas descrições, não são as flautas verdadeiras, mas replicações suas. Na versão Galvão, depois que o caapi finalmente funcionou, os ancestrais páram em algumas casas para realizar o dabucuri, normalmente casas que ficam logo depois de casas de flautas sagradas. Ainda que tenhamos mostrado que o dabucuri, seja em sua origem mítica, seja no quadro temporal das etnografias, tenha uma íntima relação tanto com a idéia de exogamia como com a utilização do caapi, os dados que se têm a seu respeito não tornam clara a relação entre o caapi, o dabucuri e a diferença no pensamento indígena.

Dolmatoff sugere que os motivos vistos sob o efeito do caapi são descritos pelos indígenas como símbolos relacionados com a exogamia, os grupos lingüísticos, os órgãos sexuais etc. O autor recolhe desenhos dos principais motivos vistos pelos indígenas e depois pergunta acerca do seu significado. A interpretação que os indígenas deram para eles, segundo o autor, “fazia referência, em muitos casos, a aspectos da fisionomia sexual e, em relação a

esta, à lei de exogamia” (Reichel-Dolmatoff, 1976, p. 83). Significavam, por exemplo, o pênis, a vagina, o útero fertilizado, gotas de sêmen, fratria, descendência, incesto, exogamia, caixa de adornos, arco-íris, pensamento, bancos, forquilha de charutos. Assim, segundo o autor, que cruza os motivos assinalados pelos índios com os motivos assinalados por um pesquisador de substâncias alucinógenas que separa um conjunto de motivos provocados segundo ele quimicamente por determinadas substâncias, os motivos seriam efetivamente suscitados pela própria substância, mas são dotados de um simbolismo próprio aos indígenas, o que, segundo ele, colocaria o problema do por que esses símbolos remetem a esse tema – reprodução, exogamia, regras matrimoniais. O autor descreve cada um dos motivos e os símbolos daquilo que representam juntando uma série de elementos bastante interessantes a cada um dos símbolos, enriquecendo o universo do pensamento indígena de elementos relacionados à exogamia, à diferenciação. O que me pareceu mais inusitado foi a presença de motivos que indicam o pensamento e o banco dentro desse conjunto, sugerindo que talvez tenham alguma relação mais forte com o caapi e com o universo simbólico da diferenciação.

As reflexões de Dolmatoff acerca desses desenhos do caapi não pareceram, porém, suficientes para responder à questão. A questão enfrentada não é a de que universo simbólico é usado para codificar sensações provenientes de uma experiência alucinógena. O que se pretende saber aqui é porque essa experiência é narrada no mito como condição para o dabucuri, para a criação dos cunhados e para a diferenciação. Isto é, o que interessa é entender como estão articulados no pensamento indígena esses elementos: o caapi, o dabucuri, os cunhados e a diferenciação. A leitura atenta das descrições dos processos provocados na humanidade pelo nascimento do Gente-caapi, ou do caapi feito pela primeira vez, que aliás são reproduzidos pelos efeitos da utilização da bebida nas festas atuais, parece fornecer a chave da questão. Isto é verdadeiro especialmente no que concerne à associação que estas descrições fazem entre a diferenciação e a noção de multiplicidade. Antes porém, acho importante chamar atenção para alguns aspectos que dizem respeito ao problema da multiplicidade.

Os seres distribuídos

Na versão Galvão, há um duplo nascimento do Gente-caapi. A Irmã mais velha das primeiras mulheres Tukano através de um engano gera duas vezes o bebê. Na versão Lana,

duas mulheres gêmeas<sup>44</sup> geram ao mesmo tempo, dois conjuntos de filhos, igualmente considerados gêmeos<sup>45</sup>. Cada uma é engravidada através de uma substância ritual diferente preparada pelos homens – assim como a mulher da versão Galvão é engravidada através de duas substâncias análogas. Aquela que fumou o cigarro dá a luz ao Gente-caapi e a que chupou o ipadu<sup>46</sup>, a todas as aves. Se o primeiro dos gêmeos é apenas um, o outro é uma multiplicidade. Assim, por um lado, o nascimento dos gêmeos de mães diferentes coloca por si só uma oposição entre o único e o múltiplo, ao colocar uma dualidade onde de um lado, há um ser único, e do outro, em flagrante desequilíbrio, uma multiplicidade de seres. Por outro lado, o nascimento do Gente-caapi provoca na humanidade uma multiplicidade de visões, que provoca por sua vez a multiplicidade dos povos e das línguas. Assim, dentre os gêmeos, aquele que é único por seu próprio nascimento provoca a multiplicidade, de sensações e depois dos seres.

Mas o Gente-caapi tem uma outra relação complicada de fraternidade que parece importante aqui. Na passagem (também parte da viagem de transformação Lana) da Origem das Flautas Sagradas, acontece o mesmo ritual com cigarro e ipadu e com as duas irmãs gêmeas. E aquela que fumou o cigarro gera o Dono das Flautas Sagradas. A relação entre esses dois seres, nascidos de mesma mãe pode ser entendida como uma transformação enfraquecida da gemelaridade, pois coloca de maneira diferente um dos problemas colocados pela gemelaridade no sistema social do noroeste amazônico: a existência de dois germanos sem uma definição de sua idade relativa<sup>47</sup>, isto é, uma condição de equivalência entre irmãos. Esses “gêmeos” são marcados pelo mesmo destino, a sua distribuição entre os povos. A versão Galvão da origem das flautas sagradas ilumina esse caráter distribuído e diferenciador do Dono das Flautas. Ao morrer queimado, de seu corpo nasceram as diversas paxiúbas de pedra de quartzo espalhadas pelos territórios de cada povo. Em outras palavras, cada povo tem seu próprio conjunto de flautas sagradas, e a

---

<sup>44</sup> Nascidas do vômito dos dois irmãos, Boreka e o Bisneto da Terra.

<sup>45</sup> Tanto a generalidade das mulheres quanto a de seus filhos não são designadas no mito. Estou chamando assim por que, embora nem um nem outro tenha nascido de mesmas mães (ou pais), ambos nasceram na mesma ocasião, através dos mesmos mecanismos, sendo as mães (ou pais) consideradas irmãs sem ordem de idade relativa.

<sup>46</sup> A primeira gravidez da irmã Galvão é também efetuada através do ipadu, e o Gente-caapi nascido não provoca os efeitos desejados, podendo ser considerado de certa forma como infértil.

<sup>47</sup> Muitos autores chamam a atenção para a importância ritual e social dada à ordem de nascimento nas relações entre irmãos ou primos paralelos no noroeste amazônico. S. Hugh-Jones como exemplo desta importância, mostra que nas línguas da família linguística tukano não existe um termo para irmandade que não mostre igualmente a idade relativa entre os irmãos. Em outras palavras, não há irmão, há sempre irmão mais velho (primogênito) ou irmão mais novos.

morte do Dono das Flautas é que faz gerar, de seu corpo, as paxiúbas com que se farão essas flautas, geradas espalhadamente entre os territórios dos diversos povos. O Dono das Flautas tem seu corpo distribuído entre os diversos conjunto de flautas dos diversos povos. Na versão Galvão também, ao nascer, Gente-caapi se transforma num feixe de cipós. Depois, ao voltar para a casa dos ancestrais da humanidade, seu corpo é despedaçado e distribuído entre os ancestrais de todos os povos. Reichel-Dolmatoff narra uma versão também Desana onde ao entrar na maloca, o menino deixa todos os homens completamente embriagados. Quando a mãe pergunta quem é o pai dessa criança, os homens avançam sobre ela arrancando seus pedaços (Reichel-Dolmatoff, 1976, p. 69). Assim, pode-se dizer que os “gêmeos” de mesma mãe se tornam multiplicidades, pois se distribuem entre os diversos povos, que criam e reproduzem. Mas a distribuição de Gente-caapi não é simplesmente física. A sua presença distribui visões que provocam a distribuição dos próprios povos.

Gente-caapi é ao mesmo tempo distribuído e distribuidor, pois ele não apenas tem o corpo transformado em feixe de cipós de caapi (de diferentes tipos) mas a sua própria aproximação provoca diversos tipos de multiplicidades, e estas, a diferenciação dos povos. Neste sentido é ao mesmo tempo criador da multiplicidade e ele próprio é transformado em uma multiplicidade, isto é, em feixe de cipós. Assim como no caso da origem dos primeiros homens, a origem do caapi e a origem das flautas sagradas podem ser entendidas como extensões do corpo de seus criadores. Tais extensões são distribuídas, no caso do Gente-caapi como naquele do Dono das Flautas. Os cipós de caapi distribuídos pelos ancestrais da humanidade podem ser entendidos como extensões do corpo do herói, divididas entre os povos. As flautas sagradas por sua vez são extensões do corpo do Dono das Flautas, espalhadas pelos territórios dos diferentes povos ao redor do mundo. O Gente-caapi constitui a diferença (ao provocar multiplicidades sensoriais) e, ao se distribuir, reproduz a diferença (tornando possível aos povos fazer a poção bebida em suas festas rituais). O Dono das Flautas, por outro lado, ao se distribuir, reproduz a diferença (constituindo os diversos grupos de flautas tocadas nas festas-rituais dos grupos). A preparação do caapi que vem do corpo de Gente-caapi produz uma bebida que é tomada nos dabucuri, nas danças de caapi, e provoca, quando bem feita, uma multiplicidade de visões que são guiadas por um xamã. A preparação das paxiúbas, que vêm do corpo do

Dono das Flautas, produz as flautas sagradas usadas também nos dabucuri, rituais fundamentais para a reprodução dos grupos e das alianças<sup>48</sup>.

Pode-se dizer, pois, que o corpo contínuo do herói se torna um descontínuo de cipós distribuídos entre os ancestrais dos povos. Segundo Reichel-Dolmatoff, cada grupo tem um conjunto de motivos de desenhos de cestaria principal, associado a visões que são por sua vez associadas a uma parte específica do cipó, ou a uma espécie particular de cipó com que é feita a bebida, e também a um benzimento particular. Em outras palavras, os benzimentos para o caapi dar visões são prerrogativas de cada grupo. O conhecimento para produzir a bebida com determinada parte ou espécie do cipó, também. E os próprios motivos vistos nas alucinações, assim como a sua reprodução na cestaria, também o são. Assim, as visões provocadas pelo caapi também são distribuídas (Reichel-Dolmatoff, 1976, p. 73). Não apenas o corpo é distribuído, mas a distribuição do corpo impõe uma distribuição também dos efeitos provocados. Vejamos agora os efeitos do cipó, tal como são descritos pelos mitos e em textos etnográficos.

#### Os efeitos do caapi

Em síntese, pode-se descrever os efeitos do caapi tal como descritos pelos indígenas do noroeste amazônico (Goldman, 1979; Reichel-Dolmatoff, 1976) da seguinte maneira. Primeiro, tem-se a sensação de que uma multidão de gente enche a casa onde se está. Tudo fica maior e mais belo. As primeiras sensações são de tremedeira, vômito e sensações térmicas, primeiro calor, depois frio. Em seguida, a visão é tomada por cores, principalmente tons de vermelho e/ou branco. Em um certo momento, as cores se multiplicam e começam a se sobrepor umas às outras, e formas desconexas vão aparecendo simultaneamente, provocando uma confusão colorida. E então alguns motivos vão se formando em meio à simultaneidade de formas e cores. No final, começam a aparecer animais, principalmente cobras coloridas e onças. É o fim das alucinações. Essas sensações estão relacionadas também aos procedimentos de utilização da bebida. Reichel-Dolmatoff relata que ao longo de uma festa, os homens tomam pelo menos 6 a 8 doses de caapi, sendo as últimas cada vez mais fortes, intensificando assim os efeitos alucinógenos. Diz ainda que, nos intervalos da distribuição do caapi, os homens cantam, dançam e recitam

---

<sup>48</sup> Sobre as flautas sagradas e os ritos tukano que envolvem essas flautas, o *Fruit House* e o *He House*, ver S. Hugh-Jones, 1979.

(estórias míticas, descrição de seres e ancestrais, e outras coisas), e que as transformações das sensações provocadas pelo caapi ao longo da embriaguez se devem a, entre outros fatores, a quantidade de doses já tomadas, a intensificação de sua potência, os temperos usados na bebida, os benzimentos e os tipos e partes do cipó usados na preparação de cada dose. Acrescenta o autor que o Kumu, durante o rito, vai recitando nomes de desenhos como se todos estivessem vendo a mesma coisa, numa tentativa de guiar as sensações de seus irmãos, a quem está servindo a bebida (Reichel-Dolmatoff, 1976, p. 78).

Na narrativa mítica, as sensações provocadas nos ancestrais por ocasião do nascimento de Gente-caapi têm uma ordem de aparecimento semelhante à descrita acima. Na versão Lana, os ancestrais sentem primeiro tremeadeiras, vertigens, arrepios, calor – associados às sensações da mãe durante o parto – e depois estremece de frio – sensação associada à saída do bebê do útero para a água. Depois, penetra em sua visão o vermelho do sangue do parto, a que se seguem as cores dos arumãs trançados usados para receber a criança e também as da pintura de rosto da criança. Por fim, as visões se multiplicam, as cores e motivos dos desenhos dos trançados tomam simultaneamente a visão dos homens, e estes, completamente embriagados, nada conseguem reconhecer ou entender. Depois disso, algumas ações dão inteligibilidade às sensações. O Kumu recita “um por um os nomes dos desenhos para que fossem lembrados” (Lana & Lana, 1980); o Bisneto da Terra chama Boléka de primo, e cada um começa a falar uma língua diferente. Na versão Fernandes, graças a um benzimento específico, um processo análogo a esse se dá, não em relação a sensações visuais, mas sim lingüísticas. A embriaguez de caapi faz aparecer uma multiplicidade de línguas, o que provoca uma grande confusão, onde ninguém mais se entendia pois não sabiam mais falar a língua original. Por fim, cada homem inventa uma língua, tornando tudo mais claro. Em linhas gerais, os efeitos do caapi podem ser resumidos da seguinte forma. Uma multiplicidade de sensações explode na consciência da humanidade provocando um estado de confusão geral. Essa confusão é então resolvida através da nomeação ou designação de coisas dentro do caos sensorial. Um estado de confusão e aparecimento simultâneo de uma multiplicidade de sensações se resolve na diferenciação de cada uma delas, na nomeação e distinção em motivos, em conjuntos de sentido.

Pode-se sugerir que esses efeitos tal como descritos pelo mito e resumidos por mim são a própria imagem da diferenciação no pensamento indígena. Vejamos. Os efeitos produzidos

por essa substância provocaram a diferenciação de vários aspectos da vida dos ancestrais: língua, cunhados e motivos de cestarias. Quanto à criação dos cunhados pode-se dizer o seguinte. Primeiro há um estado de identidade entre todos, isto é, um estado onde todos são irmãos. Seguem-se a isso os efeitos produzidos pelo caapi, uma confusão onde ninguém mais se reconhecia, resolvida quando o Bisneto da Terra chama alguém de primo, instaurando a regra matrimonial elementar. O mesmo procedimento ocorre na criação das línguas (versão Fernandes): a uma unidade lingüística, segue-se uma cacofonia onde ninguém mais se entende, resolvida quando cada ancestral toma para si uma língua, se esquecendo da língua única original. O mesmo motivo se repete quanto às visões provocadas pelo caapi: primeiro o vermelho impregna os olhos da humanidade. Depois uma multiplicidade de cores, provocando uma confusão sensorial. A solução dessa multiplicidade caótica é a nomeação dos motivos realizada pelo líder da transformação, “para que se pudesse memorizar” os desenhos, e o conseqüente aparecimento dos desenhos ou motivos.

Pode-se supor, a partir dessa passagem, que esta imagem seja ilustrativa da operação de rompimento de um contínuo. A um estado de continuidade se segue a aparição de uma confusa e distorcida criação de diferenças, aparecendo simultaneamente, uma explosão de multiplicidades, a que se segue a nomeação dessas diferenças constituindo assim discreções nas continuidades anteriores. Esta pode ser também uma interessante imagem do conhecimento. Um conjunto de novos saberes, de novas imagens se impõem através do contato com algo ainda desconhecido. Isso provoca uma confusão, pois aquele conjunto de idéias-imagens díspares e simultâneas impedem qualquer visualização e compreensão. Então, é apenas através da nomeação, da configuração dessas idéias em formas apreensíveis, que se é capaz de apreendê-las. Buchillet descreve o aprendizado de um noviço *Kubu* de maneira que pode ser identificada com as idéias apresentadas aqui a respeito do poder do caapi.

“Aprendi a ser xamã ‘*sentado* com meu pai” (1992), cita a autora como imagem do aprendizado de um xamã Desana. O método de aprendizagem mais importante é “ouvir e memorizar”. O treinamento do xamã kumu consiste em “ouvir e memorizar um grande número de narrativas míticas e encantações” (Buchillet, 1992, p. 213). O conhecimento e poder do aprendiz aumenta na medida de sua capacidade de memorizar passagens míticas e encantações. Essa “memorização é facilitada pela inserção de poções eméticas (não

identificadas) ao amanhecer para se purgar do corpo todas as substâncias que possam impedir o acesso do conhecimento” (Buchillet, 1992, p. 213). A preocupação aqui é com a abertura do corpo para o conhecimento, tentando remover obstruções corporais. Neste sentido, o aprendizado pode ser lido como a penetração no corpo de sensações, de visões, de imagens, de sons, de conhecimentos. O corpo deve estar aberto. Mas o conjunto de conhecimentos que um xamã recebe é por demais vasto e múltiplo e deve ser devidamente ‘encorporado’, como indica o que se segue. Depois de ouvir e memorizar os conhecimentos do pai, faz-se sobre o aprendiz encantações com cigarro, “cuja fumaça deve ser exalada ao redor do corpo do aprendiz”. Essa fumaça serve para “fixar o indivíduo em seu banco”, ou para “fazer ele sentar em apenas um lugar”. “Isto ajuda a reter seus pensamentos e previne distrações”, completa a autora (ibid, p. 214).

Depois de abrir o corpo para a multiplicidade de conhecimentos e substâncias e sensações que o pai kumu passa para o filho aprendiz, este deve se concentrar, deve reter seus pensamentos, ‘sentar no seu banco’. A descrição de Buchillet sobre o processo de aprendizagem do xamã *Kubu* tem muitas semelhanças com o processo descrito acima na passagem do nascimento de Gente-caapi. Primeiro, o corpo deve estar aberto ao conhecimento. Segundo, é preciso que ele ouça e memorize cada vez passagens mais complexas e longas – o espaço xamânico é ampliado mas não definido para o aprendiz. E por fim, há o processo de distribuição do conhecimento no corpo do aprendiz, que coincide com a concentração, com a retenção do pensamento. A partir de então, o aprendiz começa a virar um sábio. É importante mas não suficiente que ele tenha contato e memorize toda a espécie de informações, sensações. Isto é, é necessário que o corpo esteja aberto ao conhecimento. Mas o fechamento e distinção de tudo através de um rito com cigarro indica a necessidade de uma concentração, um processo de discernimento da multiplicidade dos aprendizados. Lendo as afirmações de Buchillet a partir das considerações feitas neste capítulo, pode-se dizer que a imagem da diferenciação associada ao uso da substância do caapi se assemelha à própria imagem Desana do conhecimento xamânico, pelo menos, a “uma” imagem possível desse conhecimento. Até aqui, identificamos nos efeitos do caapi, mais uma imagem para os processos associados à noção de diferenciação. Isto porém não responde à questão da relação necessária entre um e outro colocada pelo mito.

## Penetração

Há um outro aspecto da narrativa que até aqui havia passado despercebido. O Gente-caapi não provoca efeitos (cerebrais, químicos) nos sentidos dos ancestrais. O que acontece quando ele entra na casa é que uma multiplicidade de visões (ou sensações) ‘penetra’ os olhos da humanidade, ‘impregna’-lhe os olhos. Essa penetração instaura no corpo um estado de entropia máxima, parecido com aquele definido pela noção de diferenciação intensiva. Neste caso, o corpo múltiplo de visões penetrantes se confunde com o corpo contínuo penetrado, provocando-se assim uma conjunção. O passo seguinte é a diferenciação: dos motivos, dos cunhados, das línguas. E o próprio corpo penetrado se transforma ele mesmo em cunhado, falante de uma língua outra. A partir desse aspecto se torna mais clara a relação necessária entre o caapi e esse conjunto semântico onde a transformação se traduz em noções como a de diferenciação, multiplicidade, dispersão, que são associadas por sua vez à criação do cunhado e das línguas, como relata o próprio mito; às regras matrimoniais, à exogamia, à reprodução sexuada e ao corpo em seu aspecto reprodutivo, como chama atenção Reichel-Dolmatoff (1976); e ao aprendizado, tal como foi notado no relato de Buchillet. O caapi associa todas essas idéias no pensamento através do procedimento que ele instaura. O acontecimento da origem do caapi é o próprio acontecimento da diferenciação. Um corpo contínuo é penetrado por outro, provocando-se uma conjunção de corpos. O corpo do tomador de caapi não é mais o mesmo, e tampouco o corpo de sensações que o invadiram o é.

O sêmen do pai penetra o corpo da mãe, provocando uma conjunção entre mãe e filho. A gravidez é um estado onde filho e mãe estão confundidos num mesmo corpo. Estabelece-se um estado de diferenciação intensiva, uma superposição intensiva de corpos. O nascimento é uma primeira diferenciação. Mas a nomeação é finalmente o que libera os pais para realizarem as atividades normais. Esses dois acontecimentos instauram finalmente uma diferenciação entre o bebê e a mãe, em vários sentidos, inclusive grupal: o filho é do grupo do cunhado do irmão da mãe. Quanto ao conhecimento, o aprendizado, como S. Hugh-Jones (1994) nos informa, uma sessão de caapi é uma sessão de aprendizado. Tomar o caapi é uma forma de aprender os conhecimentos passados pelo Kumu. “O caapi ensina”, dizem os índios. Assim, o conhecimento penetra no corpo do aprendiz provocando uma entropia, um estado de caos. O aprendiz deve abrir o corpo para essa penetração, a qual provoca nesse corpo um estado liminar, resolvido finalmente, como relata Buchillet, em

um rito que coloca cada coisa em seu lugar. O caapi assim oferece uma própria imagem desse campo conceitual. Ele conecta todos esses elementos em torno da noção de transformação. As palavras e o cigarro podem ser entendidas como os poderes que instauram a nova diferenciação. No mito, o corpo contínuo dos humanos que acabara de se dissociar dos animais é penetrado pela multiplicidade das cores e desenhos em uma confusão que precede a sua diferenciação entre irmãos e cunhados. Mas essa nova diferenciação se dá através da palavra: o irmão “chama” o irmão de cunhado. O estado caótico instaurado pelo caapi se resolve através da palavra de ordem. Em outras situações, o cigarro opera o mesmo fim (ver descrição de Buchillet acerca do aprendizado xamânico, por exemplo). Assim, o caapi opera a própria diferenciação: um corpo contínuo é penetrado por um corpo múltiplo provocando uma conjunção excessiva; depois, a palavra de ordem, na forma de rito ou benzimento, rompe com essa super conjunção, operando uma nova discreção.

#### 4. A Origem dos Pajés

“O horizonte é muito longe para nós. Para ele (o pajé), no entanto, o mundo era pequeno e o horizonte, muito perto” (Galvão & Galvão, 2004, p. 394).

Os pajés são seres de que quase ninguém sabe muito a respeito. Não se tem informações diretas. Tudo se passa como se um pajé não ensinasse o que ele é para ninguém. São sempre outros que dizem o que ele faz, o que sabe e como age. Os pajés de verdade são sempre os de antigamente. Durante o mês de Junho de 2007, tive a oportunidade de conviver com as famílias de algumas comunidades Werekena. Lá, ouvi falar dos grandes pajés, dos grandes sábios Werekena<sup>49</sup>. Eram todos já falecidos, os pais dos pais dos homens que vivem lá hoje naquelas comunidades. Algumas pessoas estavam sempre prontas para falar sobre o que esses grandes pajés faziam, de seu conhecimento. Mas esse grande conhecimento era sempre um conhecimento perdido, um conhecimento que os pais dos pais daquelas pessoas que contavam as histórias não tinham passado para eles. Esses grandes pajés sabiam ver as doenças nas pessoas e sabiam se aquela pessoa morreria ou se era possível curá-la e como curá-la. Esses pajés sabiam se defender, defender a comunidade de outros grandes pajés, e sabiam também atacar. Sabiam como tinham surgido os lugares, as cachoeiras, as pedras, o mundo. Sabiam dos bichos e das coisas e o que tinha acontecido em cada lugar. E sabiam igualmente assoprar: para ficar forte, para conseguir uma boa esposa, e para encontrar a melhor caça. Mas eles estão lá, no passado. Ninguém aprendeu o seu conhecimento com eles.

Havia atualmente um pajé Werekena. Pouco tempo tive para conversar com ele sobre isso – fiquei apenas dez dias em sua comunidade. Um velho muito simpático, com um olhar penetrante; ele ajudava os seus primos nas ladainhas das festas de santos. Mas durante a missa, com a presença do padre<sup>50</sup>, ele se mantinha num canto ao fundo da capela, num banquinho baixo, separado dos outros, que ficavam nos bancos próprios de capela. Não cantava os cantos do padre, não respondia às rezas do padre. Perguntei-lhe se era mesmo pajé. Ele disse: ‘Ah, seu Felipe, se é o que dizem, não é?’ Me contou que começou a aprender com seu pai, mas que não aprendeu tudo, só um pouco. Não deixou o assunto se

---

<sup>49</sup> Os Werekena são um grupo Arawak do Noroeste Amazônico.

<sup>50</sup> Uma ou duas vezes por ano, vai um padre nas comunidades católicas do rio. Nesta ocasião, as crianças são batizadas.

desenvolver, e quando me despedi ele me disse para voltar novamente à sua casa para conversarmos mais. Seus primos-cunhados me contaram que ele não era um pajé propriamente. Contaram que ele podia ver se a pessoa doente poderia sobreviver ou não, mas que não sabia curar, não sabia as rezas. Me contaram que quando estava em transe, ele olhava para cima e via se aproximar uma mancha escura, uma espécie de urubu, ou gavião-rei, enfim um pássaro escuro de grande porte. Esse grande pássaro vinha baixando e pousava ao lado do corpo do doente. Se voava novamente, então não tinha mais jeito, a morte era inevitável. Era isso o que ele podia fazer, esse era o seu poder. Confesso que não consegui apreender bem a estória, e que provavelmente neste relato deve haver muitas incorreções sobre o pajé lá na região em que passei tão pouco tempo. Esse capítulo tem o propósito de ao mesmo tempo entender o significado da afirmação aqui usada como epígrafe, encontrada no livro *Desâna*, e entender um pouco o que são esses seres a que chamamos de maneira geral pajés, e as questões que a sua existência coloca para a cosmologia indígena no noroeste amazônico.

Os discursos sobre os pajés são bastante difusos, e frequentemente o mesmo informante tem mais de uma teoria sobre quem são, o que fazem, como surgiram. As narrativas míticas sobre a origem do pajé apresentam uma ambiguidade que se assemelha aos relatos na etnografia da região sobre o tema, bem como à minha própria experiência de campo. Por isso, neste capítulo, procuro desenvolver rapidamente cada uma dessas teorias, sobre origem dos pajés, sobre seus poderes ou capacidades, sem contudo procurar constituir uma adequação entre umas e outras. Misturo de maneira às vezes imprecavida discursos míticos com discursos diretos sobre os pajés, embora entenda que se tratem de dois modos diferentes de tratar o mesmo problema. A leitura geral aqui empreendida parte de um artifício, a diferença esquemática e frequentemente prática entre o pajé e um outro tipo de xamã, o kumu. Parto da hipótese de que a figura do pajé poderia ser lida como uma reversão da figura do kumu. O segundo opera no sentido de imprimir a diferenciação extensiva no mundo. De distinguir os humanos, os grupos, os territórios, constituindo o espaço, atuando na produção e reprodução do grupo e das coisas tal como devem ser. Assim, procuro entender o pajé como se ele fosse o inverso do kumu. E como se os problemas que a sua existência coloca no pensamento indígena fossem problemas reversos aos problemas do kumu. Tento portanto entender os relatos sobre o pajé, míticos ou não, como se ele oferecesse para os indígenas uma forma reversa de entendimento do mundo. A

questão com que se pretendia encerrar esse trabalho era então o que isso poderia nos dizer não apenas sobre o pajé, mas sobre o universo indígena. Em outras palavras, o que se pretendia aqui era perceber o que entender o pajé como uma possibilidade de leitura reversa do mundo indígena poderia elicitar sobre esse mesmo mundo. Ao lado disso, empreendi uma síntese dos relatos como se estivessem lado a lado, tentando mesmo reproduzir a difusão que caracteriza as próprias narrativas. Vejamos.

Terminada a transformação da humanidade, Boreka, o chefe supremo dos ancestrais Desâna, começou a cheirar yebaari wĩhõ, o Paricá de Onça Comer Gente. Ele também fez os outros de seu grupo cheirarem o paricá, o qual foi feito por Baaribo a partir do sangue do cordão umbilical de Gurumuye – o Dono das Flautas. Ele também fez os seus irmãos cheirarem Abe di wĩhõ, o Paricá do Sangue do Sol, feito a partir do sangue do cordão umbilical de Abe, o Sol<sup>51</sup>. Esse paricá é sócio do primeiro e serve “para abrir os olhos da onça”. Depois de cheirar os paricás, eles devoraram as pessoas “como se fossem verdadeiras onças. Eles pulavam em cima das pessoas como verdadeiras onças” (Galvão & Galvão, 2004, p. 393).

Nesta primeira versão da origem dos pajés, tudo se passa como se os pajés, ao menos os mais poderosos, fossem capazes de se transformar em onças e de sair por aí devorando as pessoas. Mas a questão que se coloca é porque fazem isso e como é que se processa essa transformação, que passa de gente a um ser que come gente. Que tipo de pensamento é capaz de imaginar uma mudança de posição tão radical, de homem para uma posição de predador de homem, e quais as consequências lógicas da colocação desse problema – o da perspectiva do predador de si mesmo. Ou o problema que parece mais inquietante para eles, o da possibilidade de um homem se tornar um predador de homens: é esse o poder do pajé. Parece que esse problema é um dos principais colocados pelas narrativas míticas que tratam da origem do pajé, ou mais precisamente de uma especialidade de xamã, o xamã-jaguar, que tem como uma possibilidade máxima de poder a tomada da posição de predador de gente.

---

<sup>51</sup> Abe, como vimos na primeira parte, foi o primeiro ancestral dos Desâna. Era o segundo filho da fumaça do cigarro de Baaribo. Gurumuye foi o primeiro filho da fumaça do cigarro de Baaribo.

Um dia, Tōrām̄<sup>52</sup> chegou na comunidade de seus irmãos, os Desâna. Nesta época, eles já tinham aprendido a dançar e cantar e a tocar as flautas sagradas. Já sabiam fazer todos os rituais. Ele então chegou com todos os venenos e sopros que o impediram de pisar a terra na saída da humanidade pelo Buraco de Ipanoré. Não foi reconhecido por seus irmãos, os líderes daquela gente, então. Ele só respondeu à saudação a ele dirigida como o Irmão Maior dos Desâna, recusando-se a fazê-lo quando chamado de Irmão Menor. Depois que todos se deram conta de que se tratava mesmo de seu líder supremo, ele ensinou aos outros líderes os meios de estragar a gente. A cada noite, pouco a pouco, ele ensinava os mitos, os sopros para curar e os meios de estragar. Eles passaram muito tempo estudando, pois Tōrām̄ queria que fossem tão sábios quanto ele. Quando terminou o ensinamento, mandou que as mulheres fizessem caxiri para a festa do caapi. E preparou o caapi misturando-o com dois paricás usados para ser pajé que ele tinha trazido do universo: o Paricá de Carajuru e o Paricá de Casca de Árvore. Ao tomar o caapi os líderes começaram a ter visões de pajé: “foi a maneira encontrada por ele para transformar os seus irmãos em pajés”. No dia seguinte, ele os fez cheirar vários paricás: de Carajuru, de Cinza, de Tabatinga, de Casca de Árvore. Eles já eram, então, pajés.

Depois de algum tempo, ele os fez cheirar o paricá de Virar Onça, encontrado “num tipo de frasco chamado em desana *abeseri*, isto é, pênis da lua<sup>53</sup>. Os líderes cheiraram apenas uma vez. “Nas suas visões, foram até o pé do tucunzeiro do universo”. Com um cabo de enxó, os líderes deviam tentar tirar as folhas dessa árvore; aquele que conseguisse, ganharia um dos dois frascos de veneno que Tōrām̄ trouxera do universo, além de um brinco de pedra verde transparente que servia para provocar malária e sarampo. Neste frasco tinham cinzas que faziam o inimigo ficar imobilizado durante a batalha. Wahori, o sexto líder dos Desana<sup>54</sup>, conseguiu fazer as folhas caírem e ganhou então o frasco e o brinco. Os líderes então tiraram a fibra do tucum para tecer as peles de onça. Cada um teceu uma pele diferente e ficou a partir desse momento sendo chamado pelo nome da pele que tinha tecido, nome que “ficou também como denominação do grupo de cada um

---

<sup>52</sup> Tōrām̄ é aquele mesmo Buhsari Gōām̄, líder da Gente do Universo que viajava na canoa de transformação e que não saiu pelo buraco para a terra, ficando no universo. Ao chegar do universo, ele tomou esse nome: Tōrām̄, que significa “universo que se desdobra”.

<sup>53</sup> Abe foi traduzido em algumas versões como sol, sendo Abe magú o termo específico para Lua, mas de maneira genérica ele pode ser usado tanto para sol como para lua.

<sup>54</sup> Ancestral maior dos *diputiro porã* (sib Desana dos chefes dos Avôs) – grupo dos narradores do mito.

deles”. Assim, Tõrãm passou a se chamar Boreka, pois teceu uma pele branca de aracu<sup>55</sup>. Kisibi, seu segundo irmão, teceu uma pele cheia de desenhos e passou a se chamar Dũrũ. E assim por diante. “Quando as peles ficaram prontas os líderes as vestiram para começar o seu trabalho. Eles costumavam atacar grupos que moravam longe da sua maloca”. Tinham um espelho chamado *Komepi diuru*, isto é, espelho de breu, que tornava possível ver dentro da maloca. Com ele, descobriam onde estava o tuxaua da maloca. “Calculando a distância, jogavam o cabo de enxó na direção da maloca, segurando-o por uma linha de tucum no universo. Guiavam o cabo de enxó através do espelho mágico, e ele, quando entrava na maloca, tinha a forma de um beija-flor. Por isso, ninguém se espantava ao ver um beija-flor. Todavia, quando este se aproximava do tuxaua, ele se transformava logo numa onça e o agarrava. Naquele momento o pajé que estava guiando o cabo de enxó para fora da maloca, puxava-o de volta pela linha de tucum do universo. O cabo de enxó saía então gritando, “a onça está me comendo”, e levando o tuxaua que abandonava num lugar para as onças verdadeiras comerem.

O efeito durou uns seis meses, e todos os dias eles saíam para fazer esse tipo de trabalho. Viviam separados dos outros. Uma menina de dez anos cuidava deles, servindo-lhes farinha de tapioca e manicuera. Seus corpos físicos ficavam dentro da maloca, nas redes, quando eles saíam: “pareciam mortos, com os olhos virados para trás e o corpo seco, cheio de mofo”. Mas quem os encontrava no meio do caminho, os via com a mesma aparência física que conheciam, pois eles colocavam a pele de onça no ombro quando encontravam com alguém conhecido. Só vestiam as peles antes de atacar uma maloca. Ao final dos seis meses, começaram a roubar mulheres nas malocas que atacavam, para se casar com elas. Faziam-no de noite, sem matar ninguém, apenas assustavam. Se atacavam para roubar a mala de enfeites, faziam-no de dia e matavam o tuxaua e o guardião da mala. Depois de três anos, voltaram a cheirar esse paricá para formar a juventude como pajés. Os Desana cheiraram esse paricá durante vários anos (Fernandes & Fernandes, 1996, p. 180-183).

Antes de dividir os Desana em grupos menores, Boléka decidiu ensinar a seus irmãos os conhecimentos do pajé, isto é, decidiu repartir os seus poderes. Primeiro, repartiu o *wihun*, paricá, chamado de Abe ieru, isto é, Pau do Sol. Esse paricá pode transformar um homem em onça. Para possuir esse paricá é que Boléka havia colocado a Casa do Paricá, no Lago

---

<sup>55</sup> Aracu: alguma das espécies do gênero *Leporinus*. Boreka é o termo desana que designa o peixe aracu, que tem as mesmas características da pele fabricada.

de Leite, em frente à Casa de Leite, no início da Viagem de Transformação, sem que Panlamin, o Bisneto do Mundo, o soubesse. Para ser pajé seria preciso cheirar o paricá, assim como fez Boléka. Então com o tucum tirado da Maloca do Universo, ele fez a sua pele de onça e ensinou os irmãos a fabricarem a pele. Cada um a fez como queria. A de Boléka era escura, pintada de preto nas costas e branco na barriga, como um aracu. Por isso, o seu nome ficou como aracu em Desana, isto é, Boléka. O segundo líder fez a pele branca com os desenhos que se vê nos sonhos. Mas como o branco do dia, e não como o branco de cal. Seu nome era Yé Bolei, onça branca. E depois ficou sendo Kenhíri, que significa “os desenhos que aparecem no sonho”. Wali Dihputiro fez a pele pintada com a cabeça chata, daí o *dihputiro* de seu nome, etc. “Assim foi que Boléka ensinou a sua gente todo o seu conhecimento”.

Boléka ensinou os irmãos a vestir. A pele não era envergada como uma camisa, bastava tocá-la que ela entrava na pessoa. Mas ficava ao contrário: barriga nas costas, costas na barriga, cabeça na cabeça mesmo e as pernas, como pernas traseiras da onça. A pele era como um fino algodão, mas ao vesti-la aumentava de tamanho e, estando ao contrário, doía muito a quem vestia. “Ao gritar de dor, já não gritavam como gente, rugiam como onças”. Essa era a primeira lição para os irmãos: cheirar o paricá, fabricar as peles e vesti-las. Depois, Boléka abre os caminhos invisíveis do ensinamento. Na morada original, a Casa de Paricá, ele retirou o seu *wihtun dá*, isto é, o “fio emplumado invisível” e o esticou rumo ao norte até a Casa do Norte, que era a Casa do Quinto Trovão, o “Brinco de Anta do Sol”. Ele “estava traçando os caminhos do universo através do espaço para poder viajar”. Depois, estendeu outro fio desde as casas do universo do poente até as casas do nascente, atravessando o centro do mundo. “Assim pôde andar sobre esses caminhos no espaço enquanto transmitia seus conhecimentos”. Eles iam estudar nos quatro cantos do mundo. Onde viviam seus irmãos, na linha do Equador, não se pretendia fazer mal a ninguém. Para realizar seus estudos, eram necessários ainda dois poderes, para guiá-lo de volta à sua casa. O trocano de paricá era um tambor invisível que tocava sozinho, indicando pelo som a localização da Casa do Paricá. O espelho do universo era resplandecente e invisível, e indicava o caminho soltando faíscas ao refletir a luz.

Na viagem de ensinamento, “Boléka teria de matar muita gente e precisava de onças selvagens para devor[á-la]”. Então ele abriu quatro casas. Uma delas era a 64<sup>a</sup> casa, a dos Enfeites de Nuca, colocada na viagem de transformação. Aí ele colocaria as peles de onça

que ele e seus irmãos tinham fabricado. As outras três não são casas transformadoras, mas casas terrenas. Nelas estavam as onças mais ferozes que comiam gente e que seriam seus soldados no estudo. Destas casas saíram muitas onças e também espíritos da mata. O mundo escureceu, chuviscava em alguns lugares e “ninguém podia ir longe”. Boléka começou as “licções” que ia dar aos seus irmãos. “A primeira parte do mundo a receber seus ensinamentos foi o leste”. Lá, ele se fez acompanhar das onças selvagens e começou a “ensinar aos seus irmãos a matar gente”. Eles tinham um poder invisível chamado *ioká dēhpēli* (enfeite de penas coladas ao corpo, no plural) de que se serviam como espada e terçado para cortar as cabeças humanas, que jogavam depois para as onças verdadeiras devorarem. Depois, voltaram para casa guiados pelo trocano e o espelho. Fizeram o mesmo no oeste e no norte. “Os lugares onde morreu muita gente são aqueles por onde ele andou ensinando aos seus irmãos” (Lana & Lana, 1980, p. 80-82).

Quando Abe (Sol) nasceu, Baaribo recolheu a sua placenta e a fez secar ao sol. Ela se transformou no primeiro vestido de onça de Boreka. Quando ele cheirava os paricás do sangue do Sol, de carajuru e o paricá de malária, o vestido de onça ficava furioso. “Por isso que Boreka virou pajé de onça”. Ele então vestiu o vestido ao contrário, com a barriga para cima, os olhos acima da testa, sendo o seu pênis a cauda. Depois de colocar o vestido, pulava da Casa do Universo no chão já em forma de onça. E zoava como uma onça, e as onças das casas da terra respondiam-lhe. “Na verdade, ele as estava chamando. Elas se aproximavam então para devorar a humanidade, como se fossem cachorros, como se fossem os cachorros de Boreka” (Galvão & Galvão, 2004, p. 392-394).

Os pajés não são bem devoradores de gente, mas matadores de gente. São uma espécie de mestres das onças que as chamam, ou as produzem. Há uma coincidência entre o transe de alteridade do pajé e uma hiper densidade de onças que torna o mundo muito perigoso. O processo de aprendizado dos pajés passa pelo uso de uma substância alucinógena que provoca transe que duram muito tempo. Passa ainda pela produção de peles que os colocam no outro lado, na posição da alteridade. Ele se transforma exatamente naquele que é o seu predador. Ainda quando o jaguar comum não seja necessariamente na prática um predador do homem, os jaguares encontrados pelo pajé no meio de seu transe o são. A relação entre o pajé em seu transe e as onças é descrita de diversas maneiras: às vezes os pajés se transformam em onças; outras vezes, numa espécie de mestre das onças, etc. Em todas as combinações, o conjunto pajé/jaguar se constitui como predador de gente por

excelência, isto é, como alteridade máxima. O poder máximo do pajé é se transformar em onça, predando a humanidade, o que é possibilitado por uma espécie de paricá que é o mais forte de todos. Ele tem poderes que são associados a esse: os que lhe permitem encontrar sua casa para voltar (trocano e espelho). Os que lhe permitem encontrar o tuxaua inimigo dentro de sua casa (o espelho) ou cortar as cabeças das pessoas (o cabo de enxó, os enfeites de penas colados ao corpo). E o poder mais importante e distintivo desse tipo de xamanismo, que lhe permite atrair as onças: as peles.

Quando Boreka cheira o paricá de onça comer gente, um pequeno cachorro aparece no sonho da gente. Parece ser a sua cria. No entanto, esse cachorro se transforma em cabo de enxó no momento em que Boreka ataca a gente para devorá-la. Boreka pega então o cabo de enxó e o joga em cima da gente. Nos sonhos da gente, o cabo de enxó se transforma em onça. É dessa forma que ele devora a humanidade. É o cabo de enxó que devora a humanidade, não Boreka. O cabo de enxó corta e devora as pessoas, igual uma onça (Galvão & Galvão, 2004, p. 394).

Boreka reuniu seu grupo para cheirar o paricá da onça comer gente. Convidou ainda um primo Tukano, um Karapanã e um Cubeo. Depois de cheirar durante muito tempo, eles foram tirar uns fios do tucunzeiro da Casa do Universo para, “por meio da força do Paricá da Onça Comer Gente”, fabricarem com esse tucum quatro vestidos: o vestido de maracajá, o vestido da onça vermelha, o vestido da onça embaúba e o da onça de algodão. Cada um fabricou esses quatro vestidos para si. Depois ele tentou furá-los com o espinho do tucunzeiro para saber se as flechas e balas dos inimigos podiam atravessar os vestidos e atingir o corpo. Os primos Tukano, Karapanã e Cubeo cheiraram o paricá apenas três vezes, não agüentando o jejum exigido, e não aprenderam a fabricar as peles. Eles então se utilizaram de outros paricás e ficaram como pajés de malária, provocando epidemias de febre nos inimigos, entre outras coisas. Para fabricar as peles, é preciso jejuar durante anos e cheirar o paricá duas vezes por ano antes de comer pimenta. O primeiro vestido de Boreka parecia um aracu. O vestido deu o nome a ele, assim como os vestidos dos outros líderes desana. Eles passaram a se chamar como se chamam por causa do vestido de onça, assim como também os seus grupos. “Através da força do paricá”, Boreka ensinou a todos como formar o corpo de uma jararaca para atacar e matar um inimigo. “Quando um pajé quer fazer mal a um outro, ele penetra por força do paricá no corpo da jararaca que fabricou para morder o seu inimigo. Quando um pajé morde uma pessoa, ela morre na

hora. Não há cura”. Quando os vestidos não estavam sendo usados, eram trancados numa maloca, por serem muito brabos. Caso contrário, saíam só para devorar as pessoas. “Os antigos somente usavam esses vestidos quando eles queriam devorar as pessoas da maloca de um outro grupo”. Cada líder guardava os seus vestidos num lugar próprio (Galvão & Galvão, 2004, p. 395-397).

Quem cheira o paricá de onça não “joga água” sobre o doente como fazem os outros pajés. Ele pode ver no interior do corpo das pessoas como se fosse transparente, igual raio-X. Mas atualmente não existem mais pajés verdadeiros, isto é, que cheiram esse paricá. O paricá de onça castiga mesmo quem o cheira. A pessoa deve fazer um jejum de dez anos e cheirar o paricá umas duas vezes por ano. Muitos não aguentam o jejum. Muitos morreram por causa do paricá. Por isso, hoje em dia, os pajés não se sentem capazes de aguentar. E o paricá castiga mesmo aquele que não respeita o jejum. Ele estraga a própria vida do pajé. Sai sangue nos olhos, no umbigo, nos ouvidos, no corpo inteiro; os dentes quebram, os olhos saem da órbita. A pessoa tem dores horríveis e acaba morrendo com o corpo inteiro sangrando. Ao longo do jejum, os pajés comem apenas espuma de manicoera, farinha de tapioca e ovos de caba. Ficam o tempo todo com a barriga vazia.

Depois de dez anos de jejum, em vez de comer quinhãpira, eles devoravam a humanidade. Eles iam devorar as pessoas no nascente, no poente, no norte, no sul. Devoravam todos os moradores da beira do universo. As onças se espalhavam pelo mundo. [Somente quando o pajé pode comer quinhãpira é que ele começa a devorar a humanidade]. Isto é, no sonho dele, ele come quinhãpira. Na realidade, ele devora a humanidade (Galvão & Galvão, 2004, p. 398-399).

Aquele que cheira esse paricá fica como o chefe das onças da natureza. Por isso, muitas onças da terra aparecem. Quando Boreka começou a cheirar, muitas onças chegaram. Apareciam no mato, nas casas da terra, de todos os cantos. “As pessoas não podiam mais ir na mata. Eram obrigadas a ficar dentro de suas casas o tempo todo”. Um dia, Boreka, em forma de onça, pulou do teto para dentro de uma maloca em cima do tuxaua para o devorar. Ele o arrastou para fora. Seu irmão menor atacou também o segundo tuxaua. Ele o mordeu e o arrastou para fora. “Enquanto isso, os outros moradores da maloca fugiram. Mas quando eles saíram, encontraram as onças verdadeiras, isto é, as onças da terra, que se jogavam em cima deles para devorá-los. Em apenas uma noite, Boreka e suas onças acabaram com uma maloca inteira” (Galvão & Galvão, 2004, p. 399).

No início havia três paricás: o Paricá de Onça Comer Gente, o Paricá do sangue de Abe, o Sol, e o Paricá de Carajuru. O primeiro foi feito do sangue do cordão umbilical de *gurumuye*, que matou muitos meninos durante a sua vida. Por isso, quando se cheira esse paricá, se devora a humanidade. Por isso esse é o paricá que faz matar. O segundo foi feito a partir do cordão umbilical de Abe e serve para abrir os olhos da onça: “É um paricá que ilumina o mundo para o pajé andar e ver de noite”. O terceiro paricá é usado para virar pajé de “jogar água”. Ele serve para ser um curador. Há outros paricás, que também nasceram do cordão umbilical de Gurumuye e Abe. O paricá de Cinzas é usado pelos povos distantes, do rio Orinoco. O paricá de sujeira da Filha do Trovão é usado pelos Cubeo, Karapanã, Wanano, Pira-tapuia, Tatuyo. Ele é um paricá fraco. Quem o cheira não é pajé de verdade. O paricá de flores é cheirado por aquele que quer ser pajé de flores, isto é, serve para virar cantor do canto da cruz. Ao cheirar esse paricá, a pessoa aprende o canto no sonho<sup>56</sup>. O paricá de chuva faz abrir a porta da maloca da chuva. O paricá de casca de árvore é usado como tempero do paricá da sujeira da Filha do Trovão. “Hoje em dia, aquele que quer ser pajé tira paricá da casca de um pau e diz que é pajé. Mas os pajés atuais não são verdadeiros pajés. Eles só ficam enganando os outros”. Há ainda a planta *sakaka*, *tã duka*, ou o paricá da Gente-peixe, que faz virar pajé *sakaka*, também chamado Pajé da Gente-peixe. “Ele apareceu em Dia Imipa Wi’i [Casa de Areia] depois do dilúvio” (Galvão & Galvão, 2004, p. 400-401).

Quando o pajé cheira o paricá de Onça Comer Gente, depois do jejum, ele procura comer quinhãpira. Enquanto no sonho ele está caçando animais, cozinhando carne, procurando folhas de bananeira ou socando a carne de caça no pilão, neste mundo ele está devorando gente. Enquanto o pajé cheirava o paricá de onça, as onças saíam das casas da terra, mas depois desapareciam pouco a pouco. Era Boreka que as reunia e as recolhia pouco a pouco dentro das casas da terra (Galvão & Galvão, 2004, p. 404).

“Não era Boreka que devorava o mundo. Os seus enfeites zoavam. Pareciam ter uma voz e essa voz parecia ser a de uma onça. Ouvindo isso, as pessoas já sabiam que as onças estavam se aproximando” (Galvão & Galvão, 2004, p. 404).

---

<sup>56</sup> Os pajés do canto da cruz são os líderes messiânicos. Os cantos da cruz, de kiritu são os cantos aprendidos dos cristãos. Esses cultos cristãos feito pelos indígenas, segundo Hugh-Jones (1994), supõem sempre forte presença de muitas flores.

Os Yaví são os xamãs supremos segundo os Cubeo. Diz-se que eles tomam a forma do jaguar; que desposam os jaguares; ou ainda que têm os jaguares como seus cachorros. Há a respeito dos yaví muitos discursos. Não se pode dizer exatamente o que eles são, como agem. Há uma série de informações difusas como as afirmações que iniciam esse parágrafo. Yaví significa “jaguar”, e denomina também um dos aspectos da noção de poder, sendo o outro aspecto denominado pelo termo *pariékokü*, que denomina também uma outra espécie de xamã, mais fraco. *Pariékokü* denomina um poder neutro, enquanto yaví denomina um poder apavorante. O Yaví é também um *pariékokü*, mas nem todo *pariékokü* é um yaví, apenas uma pequena parcela deles. O yaví é aquele *pariékokü* que tem o poder de se transformar em onça. O *pariékokü* comum seria um praticante menor, que aprendeu a curar e mesmo a matar, mas não chegou a se tornar um yaví, isto é, ele não é um jaguar. Os xamãs controlam o tempo, trazem tempestades, chuva de granizo, neblinas e são capazes de baixar o nível mesmo de rios grandes como o Vaupés.

*Umé* é a denominação que se dá para uma noção que se aproxima de alma. O termo literal significa “respirar”, “soprar”, ou ainda, “brisa”. Quando se refere ao espírito enquanto uma entidade, o termo mais específico seria *umémakü*. Quando uma pessoa sonha, sua alma deixa o corpo, voltando ao acordar. Quando uma pessoa morre, a alma deixa o corpo e viaja após um certo tempo até um rio próximo, onde viverá com outros espíritos. Há mais de um destino para os espíritos dos mortos, dependendo de sua vida. Mas geralmente, os espíritos vão viver em suas malocas junto com os outros espíritos de seu grupo exogâmico. Falta aos mortos a essência da vida, isto é, eles não produzem a chicha, não têm vida cerimonial e não têm autonomia de sib. O Yaví tem um tipo diferente de *umé*. O Yaví envia seu *umé* para atacar o *umé* de um outro yaví. O *umé* ferido, adocece e morre, e o seu dono também. Apenas os yaví podem ter o *umé* atacado, assim como um *umé* que ataca. Como resultado dessas batalhas entre xamãs, os yaví saem fortalecidos e com grande reputação por seus poderes e agressividade. O yaví é a figura verdadeiramente agressiva. Suas habilidades para a cura, para encontrar coisas, e para fazer amadurecer as frutas são menos importantes do que sua reputação como “matador”. Quanto aos jaguares e sua relação com os yaví, as informações são ambíguas e desencontradas. Alguns dizem que todo jaguar é um yaví. Outros dizem que o jaguar é um cachorro do yaví. Diz-se ainda que o jaguar pode ser um corpo onde a alma do yaví entrou. Em qualquer desses casos, o espírito do xamã (uma parte do espírito) se transforma em jaguar com a sua morte e o

jaguar é muito temido pelo fato de não ser um animal simplesmente, e sim um homem que é feroz predador. Há outros relatos que dizem que há jaguares comuns, ordinários e outros que são yaví. Neste caso, os primeiros fugiriam dos homens, enquanto os outros o atacariam. De qualquer maneira, para os Cubeo, o temor que se deve ter dos jaguares é devido a sua natureza humana. O yaví fica normalmente na forma humana, e assume a forma do jaguar ao colocar uma pele de jaguar. Diz-se que não é o homem que devora as vítimas, mas a pele. Por outro lado, se diz também que é o *umé* do yaví que assume a forma de jaguar e vaga por aí devorando gente (Goldman, 1979).

Muitos podem se tornar xamãs, mas poucos se tornam yaví. Há um processo de ensinamento e preparação para se tornar xamã. É preciso que o noviço siga em torno de quatro espécies de restrições. Em primeiro lugar, a abstinência de relações sexuais, peixes, carne assada e abacaxis. Se espera que o noviço fique muito magro e pálido e ele só pode comer derivados da mandioca e água. Em segundo lugar, vêm as inserções de substâncias mágicas no corpo, que são as verdadeiras fontes do poder. São inseridos espinhos, cristais de quartzo, pena de hárpia, resina de árvore, e alguns rapés, provavelmente o paricá (*Virola sp*) entre eles, são inalados. Esses objetos e substâncias ficam permanentemente em seu corpo servindo como suas defesas e armas de ataque. Em seguida eles aprendem as músicas e rituais de cura, e também como lidar com o chocalho de xamã. Por fim, eles são examinados. O que mais dá fama e poder a um xamã não são suas habilidades de cura mas o seu poder de ataque. Nem todos os noviços conseguem virar xamãs e destes que viram uma pequena parte se torna yaví (ibid).

Ou, como sugere um outro conjunto de idéias sobre o assunto bastante sinistro, esta pequena parte não vira, mas já é, ou era, gente-jaguar. Neste grupo de relatos, o yaví é um ser que vive em bandos. “Viajam em blocos e formam um colegiado para o treinamento dos recrutas” (Goldman, 1979, p. 263). Em uma estória se conta que certa vez um grupo de gente-jaguar (*pwányaviwa*) atacou uma casa ao amanhecer e devorou todos os seus moradores. Menos um, que se escondeu. Ao terminar a refeição, eles retiraram suas roupas de jaguar e foram buscar água. Enquanto isso, o sobrevivente pulou para dentro da maloca e colocou fogo nas roupas de jaguar. Os jaguares vieram correndo para tentar salvar as peles, mas muitas já tinham queimado. Aqueles que conseguiram salvar as suas saíram em forma de onça. Os outros saíram em forma de humanos. Tal estória sugere que há duas possibilidades igualmente válidas para a relação yaví-jaguares. A primeira já vista é que os

jaguares de alguma forma são yaví transformados, isto é, yavís que vestiram a pele de jaguar ou que se apossaram dos jaguares. Isso seria verdade ou para todo o conjunto de jaguares, ou para uma parte destes. A outra é que os yavís são onças que retiram suas peles para ficar entre os humanos. Tais são as considerações feitas por Goldman a respeito do que ouviu sobre os pajés-jaguares nas comunidades Cubeo (Goldman, 1979, p. 259-266).

Uma passagem no final da versão Lana sobre os pajés reforça a idéia de esses pajés podem ser na verdade de um grupo particular de onças que podem virar gente. Nesta passagem, que veremos a seguir, diz-se que embora nenhum pajé cheire mais o paricá para não soltar a pele de onça presa na Casa dos Adornos de Nuca, há alguns grupos de gente-onça que uma vez por ano fazem uma viagem entre a maloca de paricá e a maloca do norte. Seu nome genérico é *yai mahsá yeá* (gente-pajé-onça). De e uma forma ou de outra, esses seres estão a meio caminho entre um mundo de onças que vivem em grupos e têm os humanos como presas e um mundo de humanos em que as onças vivem solitariamente e fogem quando encontram um homem. Os yaví podem ser onças que têm a capacidade de se transformar em humanos ou humanos capazes de se transformar em onças. Neste sentido, os mitos em geral relatam uma realidade do xamã que é incompatível com a descrição feita normalmente pela observação dos antropólogos. Se nos mitos de origem do pajé, temos grupos que fazem a experiência xamânica juntos, nos relatos etnográficos, fala-se sempre de pajés isolados, vivendo perto da entrada da mata, como veremos em Hugh-Jones (1994) mais a frente. Neste sentido, a pele parece definir o universo de quem a veste. Por exemplo, aqueles que encontraram suas peles, saíram em forma de jaguares e seu mundo seria o mundo das onças, onde estas vivem em bandos e onde os humanos são presas. Aqueles cujas peles haviam queimado, saíram sob a forma de humanos, e viram o mundo como humanos. Da mesma forma, o treinamento dos xamãs tem como base fundamental a inserção de objetos sobre a pele dos noviços, além da aspiração de substâncias. Pode-se entender que o noviço está criando a sua pele, para ter o poder de mudar o mundo. Por outro lado, há a idéia de que a pele faz o pajé se transformar em um devorador de gente. A pele é muito brava e por isso, ele se transforma num matador ou devorador de gente. Ao vestir a pele, o pajé, o yaví, transforma o seu mundo. Ao vestir a pele, os humanos se tornam sua comida, num certo sentido.

A ação xamânica do Malirri<sup>57</sup> repousa sobre substâncias alucinógenas, chocalhos, pedras mágicas e cristais. Ele recupera almas perdidas e trata de doenças através da manipulação física do corpo do doente. Ele sopra fumaça de tabaco, faz massagem, suga objetos danificadores que foram inseridos no corpo do doente e que estariam provocando a sua doença e depois vomita esses objetos. Em alguns casos, os malirri empregam a técnica do “jogar água”, ascendendo assim ao céu em transe buscando ajuda dos ancestrais. Esses xamãs usam seus sentidos super-aflorados pelas substâncias alucinógenas para localizar substâncias ou objetos danosos no corpo do paciente ou para localizar almas perdidas no mundo exterior. Durante o seu trabalho, o xamã frequentemente pára e senta em seu banquinho e canta canções que descrevem suas ações e experiências e que se referem ao destino da alma do paciente. Esses xamãs são classificados segundo os poderes que têm. Os donos do jaguar são os mais poderosos e temidos. Dominam outros xamãs menores, como os donos do veneno. Estes tem o poder de embruxar outros em vingança por ataques de feitiçaria e usam seus poderes para fins maléficos. Atualmente, não há mais xamãs poderosos vivos, diz-se. Daqueles de que ainda se ouve falar – os do passado – são considerados como Cristo. Muitos deles se tornaram os profetas milenaristas do século XIX. Esses são relatos sobre os Wakuénai, grupo de sibs Baniwa, feitos por Hill e Wright, reunidos e sintetizados por Hugh-Jones (1994, p. 36-7).

O xamã toma caapi de peixe para ver as doenças. Quando está intoxicado, começa a cantar e ascende até o arco-iris. Carrega um pequeno chocalho adornado com penas de japim, “diferente do chocalho [que o] *~kubu* usa nas danças cerimoniais<sup>58</sup>. [Aquele] pequeno chocalho é a insígnia e ferramenta essencial do pajé tukano”. Ele é o “veículo de suas viagens”. Com ele atrai, para si próprio as farpas e pedras que se encontram no corpo do paciente e que causam sua doença. É com o chocalho e com as pedras que o xamã bane a doença para longe. Em seguida ele sopra o cigarro benzido para tornar as farpas e pedras visíveis, a fim de poder simplesmente quebrá-las e as jogar para fora. Assim Reichel-Dolmatoff descreve a ação do pajé Desana, tal como relata Hugh-Jones (1994, p. 39).

Os pajés barasana não usam mais o paricá e nenhum outro tipo de alucinógeno na cura. Contudo, eles distinguem entre o *rude*, também chamado *hutireagi*, e o mais poderoso e

---

<sup>57</sup> É um tipo de xamã Wakuénai, Baniwa, grupo Arawak do noroeste amazônico.

<sup>58</sup> O que é usado pelo *~kubu* seria a lança-chocalho, isto é, uma lança com um chocalho na ponta (cabeça) adornado com penas. Trata-se de uma versão do *Yegũ*, falado nos capítulos anteriores, que recebe nos ciclos de criação do mito a denominação de “osso de fazer aparecer gente”.

sábio *oko yuegi*. O primeiro é aquele que sopra e joga as doenças para fora. O segundo é o “jogador de água”. Os *hutireagi* são sempre mais jovens e tratam de doenças menos sérias. Eles curam do lado de fora da casa, à noite, soprando fumaça de tabaco sobre o corpo dos pacientes e os manipulando fisicamente e sugando para extrair substâncias patogênicas. Os *oko yuegi* são geralmente homens mais velhos e seu papel pode se sobrepor com o papel de *kubu*. Eles curam doenças mais sérias e operam apenas sob o calor do sol do meio dia. Usando água perfumada com folhas aromáticas que eles aspergem sobre o corpo do doente. A água age como uma rede que é passada através do corpo do paciente removendo espinhos, pedaços de pele ou penas. O pajé joga esses resquícios deixados no corpo do doente fora entre muito sopro, estalar de dedos e palmas. O reflexo do sol na água proporciona o meio para a ascensão do xamã até o céu para consultar os espíritos ancestrais e buscar sua ajuda (A respeito dos Barasana, Hugh-Jones, 1994, p. 41).

O pajé usa uma substância alucinógena para visitar o mestre dos animais e obter caça e peixes e para habilitá-lo a contar para os caçadores e pescadores onde achar a melhor caça e pesca. Em troca dos animais, o pajé deve pagar um equivalente número em almas humanas (A respeito dos Desana, Dolmatoff, em Hugh-Jones, 1994, p. 41).

A lógica interna da construção do conhecimento xamânico coloca uma dualidade que ecoa no conjunto das considerações sobre o xamanismo. Em linhas gerais, a dualidade do xamã repousa entre uma imagem ligada à morte e a destruição e outra ligada à cura. Segundo essa lógica, “a habilidade de curar e a habilidade de matar aparecem como elaborações inseparáveis e complementares da recitação mítica distinguidas por sua construção retórica e condições simbólicas de uso” (Buchillet sobre o xamanismo Desana, em Hugh-Jones, 1994, p. 35). Uma outra forma de entendimento dessa dualidade envolveria relativos graus de conhecimento e poder, que podem classificar os xamãs entre mais e menos poderosos. Neste sentido, quanto mais poder tiver um xamã, maior a sua ambivalência. Isto é, os xamãs mais poderosos são tanto os melhores curadores como também potencialmente os mais perigosos. Segundo os Desana, a respeito do ensinamento de um tipo especial de xamã, o aprendizado é feito através de ensinamento lento e gradual e pode ser entendido como dividido em três partes. A primeira parte é o ensinamento das encantações terapêuticas. Ela é mais geral, menos restrita. Primeiro, se ensinam as encantações destinadas a problemas mais simples, que podem ser apreendidas mesmo por não especialistas. Onde muitos problemas menos complicados podem ser resolvidos por

encantações feitas por um velho familiar do paciente. Outras encantações são ensinadas no final da experiência do aprendizado. São mais complicadas e restritas. Entre elas, estão as encantações para recuperar a alma do paciente. A gradação na dificuldade das encantações repousa principalmente na dificuldade crescente de memorização e compreensão das passagens que vão ficando cada vez mais longas. A dificuldade e complexidade das encantações são equivalentes à gravidade das doenças. São nomeadas listas de objetos, substâncias, seres e ações. A segunda parte do ensinamento é totalmente restrita ao neófito que irá se tornar o xamã. Trata-se das encantações agressivas. O conhecimento dessas encantações dá ao xamã igualmente o importante conhecimento das causas de doenças, já que boa parte delas é provocada pela agressão seja de outros xamãs, seja de animais. “Saber as encantações agressivas fornece, por assim dizer, a chave das doença desembrulhando/destrancando as suas origem e essência” (Buchillet, 1992, p. 213, trad. própria).

Assim, quanto mais poderoso é um xamã, mais conhecimento ele tem. E o poder de cura do xamã é equivalente ao poder de agressão. Tal processo de treinamento do xamã contudo parece ser mais apropriado a um certo tipo de xamã e a um certo conceito de poder. Segundo Buchillet, os Desana falam de três principais categorias de especialistas xamânicos a que estão associados diferentes conceitos de poder, e de poder xamânico. Os *Ye*, os *Sakaka* e os *K#b#*. Os *Ye* são os xamãs que têm a capacidade de emprestar a forma do jaguar para a realização de seus objetivos. Neste universo xamânico, o poder está ligado ao uso do paricá (*Virola sp.* ou *Piptadenia peregrina B.*). Esses xamãs vêem a doença no corpo do paciente, e adivinham a causa do mal. Os *Sakaka* por sua vez, são xamãs que residem no mundo subterrâneo. Mastigam as raízes de uma planta chamada *sakaka* e são capazes de viajar a grandes distâncias sob a água. Esses xamãs são os mais poderosos e temidos pois são associados aos espíritos aquáticos, sendo esses “seus parentes”. O poder desse xamã está associado a essa relação com esses seres que são altamente transformacionais. Por fim o *K#b#*. Seu poder repousa especialmente no perfeito domínio das encantações, *bayiri*. Neste universo xamânico, fica em evidência o aspecto verbal do poder. Segundo a autora, para os Desana, as palavras são dotadas de um efeito físico. Elas podem interferir diretamente na experiência íntima de um sujeito e na própria ordem das coisas e do mundo. Esse xamanismo supostamente tem uma regra restrita de transmissão e

seu poder está diretamente associado ao bem comum de sua comunidade onde atua o xamã (Buchillet, 1992, p. 211-214).

Segundo Hugh-Jones, pode-se descrever o universo xamânico do noroeste amazônico a partir de uma dualidade cosmológica que incorporaria uma distinção entre dois papéis xamânicos principais, ou dois princípios xamânicos principais, que poderia ser descrita como Xamanismo Vertical e Xamanismo Horizontal. Essa distinção envolveria diferenças entre atividades xamânicas, funções, esferas de competência, fontes de poder e formas de formação do especialista. De maneira esquemática esses princípios ou papéis poderiam ser visualizados na imagem da distinção entre os pajés, (*yai*, *yaví*, ou *ye*) e os *~kubu* (*kãbũ*, ou *kumu*). Uma série de pares de oposição podem ser traçados associados a estas duas categorias, os quais o autor esquematizou em um quadro que eu reproduzo aqui por extenso. O pajé faz seu treinamento na floresta, através do uso de substâncias como o paricá e através da experiência extática. Os poderes são transmitidos fisicamente e há uma ênfase na experiência pessoal, sendo essa transmissão feita não necessariamente hereditariamente, mas muitas vezes em troca de pagamentos. O treinamento do *~kubu* por sua vez acontece mais gradualmente, na casa, é reflexiva e envolve o uso do caapi. Trata-se de uma transmissão verbal de poderes, com ênfase no aprendizado do cânon esotérico, isto é, da memorização e compreensão das passagens míticas e encantamentos relacionados. A transmissão é patrilinear e o conhecimento é considerado como patrimônio do grupo patrilinear. As curas do pajé são realizadas fora de casa, são fisicamente ativas com contato direto com o paciente. Os pajés usam chocalhos, pedras e cantam, as curas tendo um aspecto audível. Suas ações operam sobre manifestações físicas da doença no interior do corpo ou na recuperação da alma individual perdida. Por sua vez, as curas realizadas pelo *~kubu* acontecem dentro de casa, passivamente, sem contato com o paciente. Os *~kubu* ficam em suas redes benzendo em silêncio. Sopram benzimentos em comidas e bebidas que servem como veículos para esses benzimentos. Sua ação é sobre os agentes causadores localizados fora do corpo e eles protegem no indivíduo uma parte de sua alma que o associa ao seu grupo, trazendo de volta uma parte perdida.

O pajé é considerado um xamã poderoso, enquanto o *~kubu* é considerado um sábio. O pajé é associado à caça, pesca e à guerra. E ao jaguar, ao trovão e raios, e à constelação de Escorpião. O *~kubu* é associado às frutas do mato, à coleta, ao tapir e à Constelação das Pleiades. O pajé provê caça e pesca e assegura a fertilidade animal. Suas atividades são em

favor de indivíduos que buscam o seu trabalho. Ele estabelece relações horizontais com os estrangeiros: afins, inimigos, animais. E essas relações são caracterizadas por trocas recíprocas e equivalentes. O *~kubu* por sua vez, provê frutas, assegura a fertilidade vegetal, além de tornar as caças e peixes seguras para a alimentação. Suas atividades xamânicas são regulares e em favor de sua comunidade. Ele normalmente tem o principal papel cerimonial nos ritos que marcam as principais passagens dos indivíduos de sua comunidade, passagens essas que estão associadas a reprodução e continuidade de toda a comunidade e colocam no mesmo estalo em risco essa própria comunidade. Por fim, os pajés são homens mais jovens, fisicamente ativos, e muito temidos. Têm menor status. São agressivos e moralmente ambíguos. Os *~kubu* são sempre homens mais velhos, respeitados em suas comunidades. Tem grande status, e seus papéis xamânicos geralmente se sobrepõem aos papéis seculares de liderança. É pacífico e é a imagem da moralidade de seu povo (Hugh-Jones, 1994, p. 37).

Voltemos aos mitos. Cansados de ver Boléka fazendo o que bem entendia e vendo que ele estava ficando perigoso, alguns sábios, isto é, kumua, decidiram procurá-lo e impedi-lo de continuar as matanças. Eles fizeram um ritual com breu para que ele perdesse o caminho de volta. Transportaram o trocano de paricá e o espelho do universo da Casa de Paricá até a Casa do Norte. Dessa maneira, Boléka ficou perdido com seus irmãos e as onças, pois os seus poderes não indicavam mais o caminho de sua casa. Tendo ficado perdidos, as onças, que eram seus soldados, começaram a se descontrolar e começaram a matar e comer a todos. Todo mundo começou a saber que alguns sábios tinham confundido o caminho de Boléka e seu grupo, e por isso se matava cada vez mais, correndo mesmo o risco de se acabar com a humanidade. Ninguém podia sair de casa. Um dia, uma velha decidiu que sairia assim mesmo para pescar ponderando que se fosse atacada não tinha importância pois já estava velha mesmo. Indo para o igarapé, ela ouviu o rugido de muitas onças, já imaginando que logo encontraria Boléka e os seus. Ela resolveu então tentar conversar com ele e ao encontrar as onças começou a gritar: ‘meu neto, porque você está andando por aí comendo gente sabendo que é gente?’ Pediu para que ele não a matasse. “Ouvindo isso, as onças se afastaram. Depois, apareceu um homem todo enfeitado. Era o próprio Boléka” (Lana & Lana, 1980, p. 83). Disse que os kumua tinham confundido o seu caminho e que estava perdido. A velha então lhe indicou, mesmo sem saber, onde ficava a

Casa de Paricá, apenas para se livrar de ser comida pelas onças. Eles foram embora pelo caminho indicado, mas não chegaram na Casa de Paricá.

Mais tarde, um homem encontrou na estrada, indo para a sua roça, “homens que vinham voltando, seguidos de muitas onças. Era Boléka acompanhado de seus irmãos que haviam vestido a pele de onça. Os homens estavam todos enfeitados e a pele pendia sobre seus ombros. Cansados de tê-la por dentro, retiraram-na e a jogaram sobre os ombros” (Lana & Lana, 1980, p. 83). Esse homem explicou o que tinha acontecido e indicou o caminho certo. Chegando em casa, Boléka consertou tudo o que os kumua tinham feito. “Assim terminou o seu aprendizado” (ibid, p. 84). Fechou as quatro casas que tinha aberto e deixou as vestes de onça trancados na casa 64, a Casa dos Adornos de Nuca feitos com penas de ganso. Ali está émekho yé, a onça invisível do universo. Ela vive amarrada e só pode se soltar quando se cheira o abé ieru, o paricá de virar onça. “Por isso, desde aquele tempo, ninguém mais cheirou o Abe ieru” (ibid, p. 82-84).

Com vários tipos de cipó e embriagado com o paricá ye baari wĩhõ (Paricá da Onça Comer Gente), depois com Paricá de Carajuru, Boreka fabricou vários vestidos de pajés weari masá e depois ensinou a seus irmãos. Há vestidos com aparência de mulher, outros com aparência de homens. Os vestidos que esses pajés tecem tem a aparência da pessoa que eles estão copiando, a mesma cara, o mesmo jeito de ser, a mesma voz. Com esses vestidos, o pajé se coloca no lugar de um parente, um tio ou um marido, e quando a pessoa acha que está falando com esse parente, quem responde é o pajé. Ele então, fingindo ser quem não é leva a pessoa para o mato e faz sua alma ficar perdida. A pessoa caminha à sua frente e depois de um certo tempo, chega num lugar muito cerrado. O pajé, atrás, deita o seu bastão yegũ no chão, “com a ponta até o nascente. Fica uma trilha e os dois começam a caminhar pela trilha. Isto é, nos nossos olhos, os dois andavam numa trilha. Na realidade, eles caminhavam em cima do yegũ do pajé weari masá. Ele levou o homem até o nascente. Quando eles chegaram, levantou o yegũ. Aí, o caminho desapareceu da vista do homem” (Galvão & Galvão, 2004, p. 407). Neste ponto, não há como voltar para casa. O pajé faz então barulho nas coisas da pessoa em seu quarto. Ao ouvir o barulho, as pessoas da casa já sabem que o pajé levou o seu parente. O kumu vai tentar salvá-lo então. Ele quebra um pedaço de breu, e coloca dentro de um camuti pequeno em cima de cinzas e começa a benzer para fazer o homem voltar. Ele manda alguém defumar breu em volta da casa, quando é mesmo sério, e benze para ele voltar para casa. No benzimento, ele faz uma cerca

com Paris de todos os tipos de breu ao redor da pessoa e do pajé e os faz cheirar o cheiro do breu. Assim, ele corta a tonteira causada pelos enfeites do pajé *weari masú*, reúne a vida do homem e abre uma trilha para ele retornar. O homem, antes de voltar, viu aparecerem várias coisas que o kumu enviava para fortalecê-lo. De algumas cuias ele bebeu ou comeu o conteúdo, se fortificando, de outras ele foi impedido de fazê-lo e se tivesse comido estaria comendo a si mesmo. Ele viu aparecer um cigarro que era “cigarro de voltar para a casa”. O homem fumou este cigarro para voltar para a casa. O pajé *weari masú* tentou chupar o cérebro do homem. Esses pajés gostam de chupar o cérebro, como o curupira. Na verdade, não é o pajé, mas os seus vestidos que querem comer o cérebro. O pajé que cheira o Paricá *gasiri wĩhõ*, isto é, Paricá de Casca fabrica seus vestidos de pajé *weari masú*. Ele tece o vestido da pessoa que ele quer copiar, esse é o poder do pajé que cheira o paricá de Casca (Galvão & Galvão, 2004, p. 406-412).

A agressividade, assim como os poderes agressivos de um xamã, teria uma conexão particular com o período marcado e regrado pela constelação de Escorpião. Esta estação marca um período de perigo, feitiçaria e também de guerra. A oposição complementar entre a constelação de Escorpião e a Yokwaro, isto é, às Pleiades tem assim uma marcada associação com a oposição entre o pajé e o kumu. O ano dos povos do Noroeste amazônico, dividido entre os períodos de cheia e os de seca dos rios, também é marcado por períodos de caça e pesca abundante, e períodos em que a sobrevivência é garantida pelas roças e coletas de frutos selvagens. Como já vimos, o pajé providencia caça e pesca e é associado ao jaguar, enquanto o *~kubu* providencia frutos do mato, e tem uma associação indireta com o tapir<sup>59</sup>, que seria o mestre dos frutos do mato. A caça e a pesca são o alvo e os objetos principais de uma cerimônia comum de troca ritual entre grupos exógamos de status similar. Os frutos selvagens são associados a um ritual que envolve relações internas dentro do clã e uma ênfase nas relações hierárquicas entre indivíduos de um mesmo grupo. Esse rito é conduzido pelo *~kubu*, e promove a fertilidade das frutas do mato e é parte do culto secreto baseado no ancestral do clã. Assim, as especialidades dos xamãs são de alguma forma conectadas a dois diferentes e complementares modos rituais. Um que é voltado para as relações com os afins, e fundamental para uma reprodução física da comunidade, através da possibilidade da troca de irmãs entre os grupos que participam da

---

<sup>59</sup> O tapir, embora seja o maior mamífero da Amazônia não é uma caça muito procurada pelos povos do noroeste amazônico (quanto a isso, ver Reichel-Dolmatoff, 1985). O tapir é ainda considerado muitas vezes como uma espécie de *~kubu* animal (ver S. Hugh-Jones, 1994).

cerimônia. Este é o caso do dabucuri entre grupos exógamos. O outro é voltado para a produção de alimentos para a própria comunidade e parte de rito fundamental para reprodução espiritual e ideológica da comunidade de irmãos. Neste sentido, a distinção entre as especialidades xamânicas parece colocar em evidência dois impulsos sociais, ou dois princípios relacionais, que são ao mesmo tempo complementares e conflitantes. O primeiro pode ser esquematicamente ilustrado como uma orientação para o exterior, que é marcada pela reciprocidade, equivalência e perigo e que tem na figura do pajé-jaguar, ou *yai*, *ye*, *yavi*, sua expressão máxima. O segundo poderia ser entendido como uma orientação para o interior, que é marcada pelo parentesco e pela ligação a um passado e um ancestral ou grupo de ancestrais míticos comuns (Hugh-Jones, 1994).

A noção de “alma”, segundo Goldman (1979), teria a mesma denominação de “sopro”, “respirar”, “brisa”. Ela é *umé*. No ciclo mítico da multiplicação das mulheres<sup>60</sup> na versão Galvão (2004), elas ao tentar fazer as flautas funcionarem, enfiam seu braço pelo buraco, fazendo fugir a alma das flautas sagradas. Antes disso, diz o mito, as flautas tocavam sozinhas, não era preciso soprá-las. Essas flautas, como informa Hugh-Jones (1979) são os próprios ancestrais dos grupos. Elas são os ossos dos ancestrais do grupo que as possui. Ao soprar uma flauta sagrada o tocador está emprestando uma alma a ela, está dando o sopro de vida a ela. Do mesmo modo, quando o *~kubu* dá o nome aos recém nascidos, ele está dando o sopro da vida a eles, está dando alma a eles, alma esta que vem dos ancestrais (Chernela<sup>61</sup>, 1983, p. 62; Hugh-Jones<sup>62</sup>, 2002, p. 51) Assim, a música das flautas segundo o mito citado pode vir da alma da flauta ou do sopro dos homens. A música é uma espécie de alma das flautas, emprestada temporariamente através do sopro do tocador, assim como a alma das crianças é emprestada temporariamente pelo ancestral através do trabalho do *~kubu* (neste caso o “temporário” é o tempo de uma vida). Música, canto, benzimentos e palavras podem ser entendidos como transformações uns dos outros em um sistema que pode ser entendido como o sistema de transformação do poder das palavras. O *~kubu* domina o poder xamânico que tem como foco o poder das palavras. Ele domina os modos

---

<sup>60</sup> Esse ciclo que quase sempre está presente na mitologia dos povos de língua tukano é mais comumente descrito como o ciclo do roubo das flautas sagradas.

<sup>61</sup> O termo utilizado por Chernela é melhor traduzido como “fôlego”, e “sopro vital” que o indivíduo precisa receber do ancestral do sib para se tornar vivo.

<sup>62</sup> “O nome é comparado a uma fenda ou a um espaço oco (*toti*) que deve ser mantido preenchido, de modo que todos os nomes disponíveis continuem em circulação. Através da nomenclatura, o indivíduo adquire a identidade de grupo e uma parte da alma do grupo, enquanto a coletividade dos vivos é a continuação dos ancestrais e mantém vivos suas memórias, nomes e vitalidade” (Hugh-Jones, 2002, p. 51).

corretos que fazem das palavras potências de transformação. As palavras podem transformar a criança sem alma em gente, e podem transformar o doente em pessoa saudável. A fala das flautas sagradas, as músicas tocadas, podem transformar o menino em adulto. Segundo Buchillet (1992), o poder das palavras foi dado aos grupos por seus ancestrais ainda nos tempos míticos. Do mesmo modo, como mostra Hugh-Jones (1979), o poder das flautas está no fato de que elas são os ancestrais, elas são os ossos dos ancestrais. O poder do *~kubu* é então dominar os modos de acesso desse poder ancestral: palavras, cantos, música das flautas, ritos de continuidade da comunidade. O poder do *~kubu* está associado à manutenção de uma alma que coincide com uma noção de sopro coletivo. Algo que pertence à comunidade e que deve ser distribuído e recuperado e restaurado e fortificado em cada indivíduo dessa comunidade. Os poderes do *~kubu* estão associados aos ossos dos espíritos de seu povo que são a alma desse povo.

Esse poder está associado também, como se pode notar, aos três primeiros ciclos que conformam o mito da Criação Desana, tratados nos três primeiros capítulos desse trabalho. Aliás, o conhecimento profundo dessa narrativa é um atributo indispensável ao poder xamânico do *~kubu*. Não apenas o conhecimento como a memorização, a compreensão e o entendimento de suas relações com os benzimentos diversos que ele também tem que memorizar. Mas, mais que isso, poderíamos dizer que aquilo que os líderes da transformação operam durante esses ciclos são as mesmas operações de que trata esse aspecto do poder associado ao *~kubu*. Nesta passagem de Hugh-Jones sobre os benzimentos do *~kubu* isto fica bem claro. As recitações efetuadas pelo *~kubu* em seu trabalho de cura têm três ingredientes especiais principais. Uma lista de animais, plantas e outros espíritos em conjunto com seus atributos danificadores. Um inventário das localidades geográficas associadas a cada categoria de espíritos. E um conjunto de comandos verbais, que colocam em efeito seus poderes e neutralizam o poder dos animais e espíritos a que dizem respeito. “À medida que o benzimento progride metodicamente a lista, o kumu viaja de lugar a lugar limpando e neutralizando o diferentes atributos e poderes perigosos que ele encontra” (Hugh-Jones, 1994, p. 43).

Do mesmo modo como os líderes da transformação nos três primeiros ciclos da criação, fermentação e diferenciação do mito, o *~kubu* teria o papel de nomear o espaço, os seres, constituindo uma ampliação desse espaço e do tempo. No caso das atividades do *~kubu*, trata-se de uma neutralização e limpeza dos poderes outros e reafirmação e ampliação dos

poderes dos seus. No mito, trata-se de uma expansão do mundo. Neste sentido, pode-se dizer que ele reconstitui aquilo que o mito tinha constituído: uma ossatura do mundo.

Podemos entender a estrutura dos grandes rios e seus tributários como grandes fluxos que se repartem em seus entornos. Esses grandes fluxos podem ser lidos como os ossos do mundo tukano, embora se trate de uma substância fluida ou semi-fluida, no sentido de uma estrutura que está sempre sendo reconstruída. Os rios são o caminho mítico que dá ossatura para os povos e as relações entre eles hoje em dia e para o espaço desse universo dos povos do noroeste amazônico atual. Em algumas versões míticas, os rios antigamente eram caminhos. Ao mesmo tempo, os rios são fluxos constantes de água, constituindo-se como fonte, a todo tempo realimentada, de alimento, de energia espiritual e vital de reprodução das comunidades (sobre isso, ver Christine Hugh-Jones, 1976, p. 195-8). Neste sentido a relação entre ossos e sistema sanguíneo tem uma figura parecida com a relação entre os rios enquanto um sistema estruturante da vida social e cerimonial tukano e os rios enquanto sistema de fluxos que constituem a fonte primordial de alimentos e água, mas também de energia e poder ancestral. Carne e sangue seriam diretamente complementares ao osso e espírito. A vida cerimonial que é a dimensão que elicita a noção do grupo, de irmãos, de descendência, de forma mais marcada e que tem como cerne as flautas sagradas que são os ossos de seus ancestrais, pode e é vista como a sua ossatura. Ela tem como aspecto complementar, a vida cotidiana onde o irmão vira marido e pai, onde a comida é produzida, onde os corpos são produzidos e desenvolvidos na relação igualitária entre homens e mulheres (ver C. Hugh-Jones, 1976, p. 185-204; S. Hugh-Jones 1995, p. 245-6). Assim, a imagem do osso, da ossatura, associada ao espírito coloca uma imagem da relação entre o mesmo e o outro. Sendo o osso e o espírito as imagens do mesmo, do fazer parte. E a carne e o sangue as imagens das margens, dos liminares. Lugar onde o processo acontece. Esse modo de conjunção entre o mesmo e o outro está associado ao princípio de poder que caracteriza o *kubu*, que está associado a um contínuo processo de extensão e de reextensão do espaço e do tempo. Isto é, o seu trabalho é continuamente ampliar o espaço e o tempo separando os lugares e os acontecimentos.

Mas então há a pele. O pajé é aquele que é capaz de se tornar o outro e depois voltar a ser o mesmo. Os mais poderosos viram onças, comedores de gente, e depois voltam a ser gente, comida de onça – ou o contrário, nunca se sabe. Outros se transformam nos parentes de seus inimigos, roubam suas almas e os fazem se perder na mata. Os pajés são aqueles que

se encontram no meio do caminho, no lugar ambíguo entre a posição de alteridade e a posição de identidade. Eles são capazes de produzir peles que transformam o seu mundo. Isto é, a pele não transforma aquele que a veste simplesmente, ela transforma o mundo para aquele que a veste. A pele muda a sua perspectiva. Dependendo do poder dos instrumentos do pajé, ele pode vestir peles que operam a transformação da perspectiva do homem para a da onça, ou mesmo de um inimigo para um parente. A pele opera um outro tipo de conjunção entre o igual e o diferente. Mas que outro tipo seria este? A minha sugestão é de que esse outro tipo de relação estaria associado a um processo xamânico ilustrado nos mitos sobre o pajé que é o de compressão do espaço e do tempo, do mesmo modo como a relação entre a conjunção entre o mesmo e o outro operada na relação entre o osso/espírito e a carne/sangue estaria associada ao princípio do poder do *~kubu* que é o de produção, extensão do espaço e do tempo.

O caapi pode ser visto como a substância alucinógena que caracteriza o poder do *~kubu*, o seu conhecimento. Segundo Hugh-Jones (1994, p. 42), o caapi é dado ao aspirante a *~kubu* em pequenas quantidades para ajudá-lo a aprender. Depois da iniciação, ao tomar parte nas danças, ele toma mais doses e doses mais fortes de caapi. Mais tarde, quando se torna um *~kubu*, ele não depende mais da bebida. Então, ao invés de tomá-la, ele vai distribuir a bebida aos outros homens para torná-los capazes de dançar, cantar e apreciar uma dimensão outra que ele habita através de seus pensamentos apenas. Em outras palavras, como *~kubu*, ele vira um distribuidor, já que ao distribuir o que ele faz é tentar distribuir o seu poder entre os membros de sua comunidade. O paricá (*Viola*) seria a substância alucinógena que caracteriza o poder do pajé, o conhecimento do pajé. O paricá é tomado pelo pajé em seu treinamento: é uma das principais substâncias que lhe torna possível o acesso ao conhecimento e poder. A introdução dessa substância em seu corpo, em conjunto com outras é que lhe dá o poder. Depois, em sua atividade xamânica, o uso do paricá continua sendo feito e continua sendo o foco de sua atividade. Os efeitos menos profundos do caapi são bem diferentes dos efeitos violentos e dramáticos do paricá. Os efeitos do caapi são essencialmente visuais e auditivos e ajudam no aprendizado. O tomador ouve e vê o que ele sabe. Os efeitos do paricá são mais físicos e corporais. O tomador experimenta diretas e extásicas sensações de morte, de vôo, de possessão ou coisa parecida.

Vejamos o que o mito nos diz da compressão do espaço-tempo. Os caminhos que Boléka traçou ficaram para sempre. Atualmente, na estação chuvosa, os poderosos pajés invisíveis,

chamados *yai mahsá yeá* (gente-pajé-onça) percorrem estes caminhos, cortando o espaço. O resto do tempo, estes pajés vivem na Casa do Paricá, no sul. Quando saem, dirigem-se à casa do norte e depois de algum tempo, voltam para o sul novamente. Os grandes kumua fazem seus ritos com breu e cigarro quando pressentem a vinda desses pajés. Com a reza do breu, eles escondem sua maloca, renovando o fio emplumado invisível que é o caminho dos pajés, para que os pajés pisem neles e não deixem cair os raios nas casas. Com a fumaça do cigarro, escondem a si próprios e aos seus, para que os *yai mahsá yeá* não os vejam. Na volta dos pajés invisíveis, os kumua fazem apenas a reza do cigarro. Os kumua fazem esses ritos para que esses pajés, muito perigosos, não se desviem de seu caminho e cometam erros como os contados acima (Lana & Lana, 1980, p. 84-85).

Se os pajés constituíram caminhos que ligam diretamente as extremidades do mundo, pode-se entender que isso é uma forma de redução do tempo-espaço que caracterizava esse mundo depois dos ciclos de criação. Por outro lado, atualmente o mundo é como é, estando fortes ainda os *~kubu* como as principais lideranças de seus povos através de sua sabedoria, e sendo considerados como não mais existentes, ou quase, os pajés que são efetivamente poderosos. Apesar disso, existem um ou mais grupos de pajés poderosos (nunca do povo que relata a sua existência, isto é, são sempre outros) que se utilizam desses caminhos de compressão do espaço constituídos nos tempos dos primeiros grandes pajés. E existem igualmente outros seres que operam essa compressão espaço-temporal, como os *wai mahsã* que fazem voltar aos tempos da pré-humanidade invisível. E esses pajés que percorrem esses caminhos numa determinada época do ano (provavelmente durante as cheias da constelação de Escorpião), são um grande risco para a vida das comunidades. Os kumua, segundo o livro *Desâna*, têm o papel de proteger suas comunidades tornando-as invisíveis a esses pajés (que ademais são invisíveis como indica seu nome). Pode-se entender a ação dos kumua como a operação de separação entre o mundo onde estes caminhos estreitam o espaço e o mundo onde vivemos, que é grande e bem dividido. Eles tornam o nosso mundo invisível aos seres invisíveis. A negação da negação. Tornando o mundo invisível aos seres invisíveis, ele está reafirmando a visibilidade do nosso mundo. Na luta entre os kumua e os *yai*, os kumua impedem a compressão do mundo, ou, pelo menos, a instauração de um mundo que seja pequeno.

Na leitura de Hugh-Jones sobre a oposição entre pajés e *~kubus* no noroeste amazônico, ele diz que a cura do pajé envolve transe e trânsito vertical entre diferentes níveis cósmicos.

Os benzimentos do *~kubu* implicam uma viagem mais horizontal, em pensamento, para diferentes lugares nesta terra, diz Hugh-Jones (Hugh-Jones, 1994, p. 43).

Neste quarto capítulo, o que se pretendia era entender as relações entre kumu e pajé, entre o conhecimento e poder xamânico do kumu e do pajé, entre os aspectos da cosmologia tukano associados ao poder do kumu e os do pajé, colocando os segundos como uma leitura reversa do primeiro. Isto é, o que procurei fazer aqui é entender as informações sobre o pajé a partir de diferentes discursos míticos e não míticos sobre origem dos pajé, o seu conhecimento e poder, bem como o que eles seriam. Mas procurei entendê-las como se o poder e o conhecimento do pajé fossem uma possibilidade de leitura reversa da cosmologia, do mundo, das relações tukano. Em outras palavras, entendi essa oposição como se a figura do pajé fosse a possibilidade colocada dentro do próprio pensamento indígena de uma maneira reversa de ordenação do mundo. Como se o pajé fosse uma possibilidade reversa de leitura do mundo. Tudo se passa como se o pajé colocasse para o pensamento indígena a possibilidade de ler os mesmos problemas colocados e tratados do ponto de vista do kumu, que é o grande sábio, líder, e imagem de moralidade das comunidades tukano, de uma maneira reversa. Assim, procurou-se ler os mitos de origem do pajé como uma reversão dos ciclos míticos da criação. Como se nos primeiros, houvesse a desconstrução daquilo que acontecera nos segundos. Ou ao menos, um reordenamento lógico para os problemas colocados nos segundos. Tudo se passa como se tais mitos tratassem dos mesmos problemas, mas de pontos de vistas opostos e como se não houvesse uma visão “a vol d’oiseau”, isto é, uma visão totalitária, que abarcasse o conjunto dos pontos de vista. É como se nos três primeiros ciclos, o problema da relação entre o mesmo e o outro estivesse sido colocada a partir do ponto de vista dos homens, dos povos, do sib que conta a estória. Neste sentido, vemos um desfilar de fatos onde um passado que coloca o problema da não existência do outro, se resolve em um presente onde essa relação é bastante bem elaborada e regrada e onde cada uma dessas posições está bem definida ideologicamente. O mundo se encontra bem desenhado. Muito embora haja uma característica replicante nesta relação. Isto é, dependendo do nível do sistema em que se coloca os olhos (seja o etnólogo, seja o narrador do mito, seja o pensador indígena), dependendo do corte feito, encontrar-se-á termos diferentes ocupando as duas posições (como bem mostrou S. Hugh-Jones, 1995).

E então vem o problema da pele. No último mito tratado, é como se o mesmo problema, o do mesmo e do outro, estivesse sendo respondido a partir da perspectiva do outro. Não mais dos homens, mas dos predadores dos homens. Nos três primeiros ciclos, tratava-se de se livrar da gente-peixe. Os homens tinham que se livrar de suas caças, ou de sua semelhança com sua caça, com aqueles que ele preda. Aqui o problema se coloca do ponto de vista daqueles que predam o homem, o jaguar. E encontramos aqui o problema da pele. A pele, segundo o mito sugere, se não tem vida própria, imprime por si só suas características ou afetos em quem a veste. O problema da alteridade, quando visto do ponto de vista do jaguar, não se resolve na constituição e atualização dos ossos-almas, pois a pele transforma a própria localização dos termos da relação. Se o ancestral veste a pele de jaguar, ele começa a devorar gente. E, se por acaso, ele se perde de seu caminho, começa a devorar a sua própria gente. Se os dois principais motivos míticos tratados nesse trabalho – qual seja o da criação e o do tornar-se outro – respondem a um mesmo problema para o pensamento indígena, ele não o faz da mesma maneira. Ao me propor a compreender as diferentes soluções que o pensamento mítico Desana dá a esse problema como leituras reversas uma da outra, o que parecia interessante era perceber as consequências dessa sugestão. Neste sentido, encontrei dois grupos de relações reversas e associadas. A associação entre os ossos/espíritos e a carne está relacionada com a produção do espaço e do tempo através das narrativas míticas da criação e é reafirmada nos proferimentos dos benzimentos, assim como nos cantos e na música sagrada das flautas. Em suma, em todo o uso do poder das palavras. Isto é o que tento demonstrar na primeira parte dessa dissertação. Assim, do outro lado do sistema teríamos a pele relacionada então a uma desconstrução do espaço, a uma compressão do espaço e do tempo. Seria necessário que tivéssemos nas narrativas acerca dos pajés uma desconstrução do espaço e do tempo, associando então os processos a respeito das relações entre o mesmo e o outro que têm ênfase na pele ao fenômeno de compressão espaço-temporal. Podemos sugerir que isto acontece de forma fraca na versão Lana, quando os pajés-onça constroem caminhos que lhes permitem se transportar de uma extremidade a outra do mundo sem passar pelos centros. Caminhos estes que são reforçados pelos kumua para que esses pajés não vejam a humanidade que vive exatamente no centro do mundo. Os xamãs poderosos, traçam caminhos invisíveis que aproximam as extremidades do mundo. Em oposição a essa ação aproximativa, os kumu reforçam e escondem o mundo repartido e nomeado. Reforçam os caminhos invisíveis para os seres invisíveis, reforçando no mesmo ato a visibilidade do

mundo para os seres visíveis. Assim, se o trabalho principal do kumu se assemelha com aquilo que se opera na narrativa mítica, isto é, a diferenciação extensiva dos seres e das dimensões do mundo. O trabalho do pajé pode ser visto como uma intensificação da diferença. E se nos mitos, associados ao kumu, o que se passa é uma extensão do mundo, o mito de origem do pajé deveria operar uma intensificação desse mundo, inclusive espacial e temporalmente. Talvez a imagem espacial dessa intensificação que eu tentei identificar nos mitos não fosse a melhor para entender a inversão que o pajé exerce sobre o mundo do kumu. Porém, concluo o capítulo e a dissertação com uma passagem do mito de origem do pajé Desana que sugere as implicações de uma compressão tempo-espacial a partir da experiência do transe do pajé.

Quando Boreka cheirava o paricá de onça, o mundo ficava pequeno. Ele estava sentado no centro do mundo. Quando não dava muito verão, ele colocava a pedra do paricá para secar ao sol. O verão chegava enquanto a pedra ficava secando. Ele deixava a pedra secar ao sol durante uma ou mais semanas. Aí dava muito sol. Ele fazia isso para seus filhos poderem queimar as suas roças. Para fazer queimar esse paricá, ele cheirava outros paricás. Quando ele fazia isso, ele abria somente a porta de Abe Wi'í (Casa do Sol) para fazer verão. Aí dava muito verão. Ele não abria as casas de chuva, apenas a porta da Casa do Sol. Os pajés que cheiram o paricá de chuva abrem as casas de chuva. Aí chove no mundo inteiro. Quando eles estão cheirando o paricá de chuva, eles sempre fazem chover e trovejar” (Galvão & Galvão, 2004, p. 403).

## Referências Bibliográficas

- ANDRELLO, Geraldo. *Cidade do Índio*. São Paulo: Ed. Unesp, 2006.
- BUCHILLET, Dominique. Nobody is There to Hear. Desana therapeutic incantations. Baer & Langdon (orgs.), *Portals of Power: Shamanism in South America*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1992.
- CABALZAR, A & outros. *Peixe e Gente no Alto Rio Tiquié. Conhecimento tukano e tuyuka, ictiologia e etnologia*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2005.
- CABALZAR, A. & RICARDO, C. A. (eds.) *Povos Indígenas do Rio Negro. Uma introdução à diversidade sócioambiental do noroeste da Amazônia brasileira*. Mapa-livro, 3ª ed. rev. São Paulo: ISA – Instituto Socioambiental; São Gabriel da Cachoeira: FOIRN – Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro, 2006.
- CHERNELA, J. M. Estrutura Social do Uaupés. *Anuário Antropológico*, v. 81, p. 59-69, 1983.
- DELEUZE, G. & GUATARI, F. 20 de Novembro de 1923 – Postulados da Lingüística IN: *Mil Platôs. Capitalismo e esquizofrenia*, vol. 2. São Paulo: editora 34, p. 11-59, 1995.
- FERNANDES, Américo C. & FERNANDES, Dorvalino M. *A Mitologia Sagrada dos Desana-Wari Dihputiro Pôrã*. São Gabriel da Cachoeira/Povoado Cucura: FOIRN/UNIRT, 1996.
- GALVÃO, Wenceslau S. & GALVÃO, Raimundo C. *Livro dos Antigos Desana-Guahari Diputiro Porã*. São Gabriel da Cachoeira/Comunidade Pato: FOIRN/ONIMRP, 2004.
- GOLDMAN, I. *The Cubeo. Indians of the Northwest Amazon*. Illinois: University of Illinois Press, 2<sup>nd</sup> Ed, 1979. (1963).
- GOW, Peter. *An Amazonian Myth And Its History*, de. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- HUGH-JONES, Christine. Skin and Soul: the round and the straight. Social time and social space in Pira-paraná society. IN: XLIIème Congrès International des Américanistes. Congrès du Centenaire, 1976, Paris. Actes du XLIIème Congrès International des Américanistes. Congrès du Centenaire, 2-9. Paris, v.2, 1976.
- HUGH-JONES, S. *The Palm and the Pleiades*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.
- \_\_\_\_\_. Shamans, Prophets, Priests, and Pastors. THOMAS & HUMPHREY (org). *Shamanism, History and the State*. Michigan: University of Michigan Press, 1994.
- \_\_\_\_\_. Inside-out and Back-to-front: the androgynous house in northwest Amazonia. CARSTEN & HUGH-JONES (org). *About the House. Lévi-Strauss and beyond*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 226-252, 1995.
- \_\_\_\_\_. Nomes Secretos e Riqueza Visível. *Mana. Estudos de Antropologia Social*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 2, p. 45-68, 2002.

LANA, Firmiano A. & LANA, Luiz G. *Antes o Mundo Não Existia*. 1ª Ed. São Paulo: Livraria Cultura, 1980.

LANA, Firmiano A. & LANA, Luiz G. *Antes o Mundo Não Existia. Mitologia dos antigos Desana – Kêhiripõrã*. 2ª Ed. São Gabriel da Cachoeira/São João Batista do Rio Tiquié: FOIRN/UNIRT, 1995.

LASMAR, Cristiane. *De Volta ao Lago de Leite. Gênero e transformação no Alto Rio Negro*. São Paulo: Ed. Unesp, 2005.

LÉVI-STRAUSS, C. As Organizações Dualistas Existem? *Antropologia Estrutural*. 6ª Ed. Rio de Janeiro: Tempo Universitário, p. 155-189, 2003a.

\_\_\_\_\_. O Lugar da Antropologia nas Ciências Sociais e Problemas Colocados por seu Ensino *Antropologia Estrutural*. 6ª ed. Rio de Janeiro: Tempo Universitário, p. 385-424, 2003b.

\_\_\_\_\_. O Campo da Antropologia *Antropologia Estrutural Dois*. 4ª ed. Rio de Janeiro: Tempo Universitário, p. 11-40, 1993a.

\_\_\_\_\_. *História de Lince*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993b.

ÑAÑEZ, Omar Gonzalez. *Mitología Guarequena*. Caracas: Monte Avila Editores, 1980.

REICHEL-DOLMATOFF, G. O Contexto Cultural de um alucinógeno aborígine – Banisteriopsis Caapi. COELHO (org) *Os Alucinógenos e o Mundo Simbólico*. São Paulo: EPU, p. 59-104, 1976.

\_\_\_\_\_. Tapir Avoidance in the Colombian Northwest Amazon. URTON (ed.) *Animal Myths and Metaphors in South America*. Salt Lake City: University of Utah Press, p. 107-143, 1985.

STRADELLI, Ermano. *A Lenda de Jururupari e outras lendas amazônicas*. São Paulo: Instituto Cultural Ítalo-Brasileiro, [1896] 1964.

WAGNER, Roy. *The Invention of Culture*. Ed. rev. exp. Chicago e London: University of Chicago Press, 1981.