

Enigmas do corpo e soluções dos panos

Julio Cezar Melatti

Este artigo foi publicado nas pp. 143-166 do volume *Roberto Cardoso de Oliveira — Homenagem* (Campinas: IFCH–Unicamp, 1992). Uma versão anterior já havia sido divulgada¹, mas foi modificada e incorporou sugestões feitas em comentários de Philippe Erikson², que estudou os matis e hoje se dedica também à pesquisa dos chácobos, da Bolívia.

1. Os *Mariwin*, dos matis. Em interessante artigo, acompanhado de belas fotografias, Philippe Erikson (1987) descreve e analisa personagens rituais, os *Mariwin*, que visitam as malocas dos matis, índios da família linguística pano, habitantes do curso médio do Ituí, um subafluente da margem direita do Javari, o rio cujo leito assinala a fronteira entre o Brasil e o Peru.

Rostos cobertos com máscaras de cerâmica, corpos untados com lama e guarnecidos com folhas de samambaias rasteiras, os *Mariwin* irrompem na maloca, caminhando agachados e trazendo feixes de varas de palmeira. Eles não falam, apenas emitem um grito grave e prolongado e se comunicam com os moradores através de grunhidos e gestos. Com as varas golpeiam as crianças cujas idades estejam na faixa entre dois anos e a adolescência. Aquelas que não se oferecem espontaneamente aos golpes, sobretudo as menores, que correm aterrorizadas e se escondem, são levadas à força, geralmente pelos adolescentes, de modo que os *Mariwin* as alcancem. Cada vara serve apenas para um só golpe; quando os feixes se acabam, os *Mariwin* vão-se embora, caminhando de costas e agachados (Erikson 1987: 102-103).

Acreditam os matis que as varadas combatem a preguiça. Quanto às crianças com menos de dois anos de idade, os *Mariwin* se limitam a incitá-las a andar, tocando-lhes os pés com bastões curtos envolvidos em folhas. O rito, por conseguinte, se realizaria em favor do desenvolvimento e bem-estar das crianças (Erikson 1987: 103). Os *Mariwin* também batem nas mulheres grávidas, o que, tal como os golpes simulados pela “madrinha” no recém-nascido, ou aplicados pelo tio materno na mulher que entra na menopausa, se relaciona com o crescimento e a fertilidade (Erikson 1987: 107 e 109).

¹ Uma redação preliminar deste trabalho foi publicada sob o título “Dos Alicerces Somáticos das Culturas Panos Considerados por Elas Próprias”, na *Série Antropologia* 78, Brasília: UnB–IH–DAN, 1989. Convém lembrar que a *Série Antropologia* inicialmente fazia parte da publicação *Trabalhos de Ciências Sociais*, criada por iniciativa de nosso homenageado, Roberto Cardoso de Oliveira, em 1973, quando então era Chefe do Departamento de Ciências Sociais da Universidade de Brasília. Com a extinção do referido departamento, que se desmembrou em vários outros, entre os quais o Departamento de Antropologia (DAN), a citada publicação deixou de existir como título geral, mas as séries que a constituíam permaneceram, cada qual mantida por um dos novos departamentos. No final de 1990 a *Série Antropologia* alcançava cento e sete números publicados.

² A primeira redação deste trabalho, publicada como nº 78 da *Série Antropologia*, a que me referi na nota anterior, foi comentada por Philippe Erikson numa carta de 14 de março de 1989, na qual gentilmente me ofereceu novos dados e sugestões. Uma segunda redação foi comentada por mais uma carta de Erikson, de 22 de outubro do mesmo ano. Farei referência a essas cartas, quase sempre em notas de rodapé, esperando tê-las entendido corretamente. Na primeira carta, Erikson afirma que prefere a grafia *Mariwin* ao invés da forma *Mariwine*, usada no seu trabalho (Erikson 1987) com cuja referência inicio este artigo.

Erikson contrasta a ação dos *Mariwin* com a maneira paciente e cheia de compreensão com que os pais e outros adultos matis tratam as crianças na vida cotidiana, mostrando como este rito seria um modo de discipliná-las indiretamente (Erikson 1987: 109), o que o leva a lembrar a semelhança daqueles com os *Pères Fouettards* do folclore francês.

No passado os *Mariwin* apareciam sobretudo no rito da tatuagem dos jovens, quando se consumia bebida fermentada de milho (Erikson 1987: 110). Como os *Mariwin* são também chamados de “espírito dos artefatos de madeira de pupunheira”, o pesquisador mostra como o rito se articula em torno de um eixo que tem como polos os dois vegetais: o milho³, planta de roça recém-aberta e de crescimento rápido, e a pupunheira, que sucede ao primeiro, dominando as roças antigas, fornecedora dos espinhos para tatuagem, e exemplo de acumulação de força ao longo dos anos, cada vegetal com características desejáveis, respectivamente, para a juventude e a maturidade humanas (Erikson 1987: 113).

2. Wasa, dos marubos. Quando pela primeira vez bati os olhos nas fotografias que ilustram o artigo de Erikson, chamaram-me a atenção os tufo de algodão que as máscaras dos *Mariwin* trazem em torno da boca. Eles me lembraram de *Wasa*, herói da mitologia marubo, cujo nome é o do macaco-de-cheiro (*Saimiri sciureus*), também chamado jurupixuna, termo tomado à língua geral, ou pela tradução boca-preta, denominação que certamente decorre da mancha preta que traz ao redor da boca, conforme a descrição de Rodolpho von Ihering (1968: 422). Vizinhos meridionais dos matis, falantes de um idioma da mesma família linguística, moradores das cabeceiras do mesmo rio Ituí e de outro afluente do Javari, o Curuçá, os marubos contam a história de *Wasa* como um dos episódios do mito de *Wenía*, que descreve a origem de sua sociedade e de sua cultura.

Wasa, ou *Ni Wasa*, se lhe acrescentarmos o prefixo indicador de pertinência da seção dos *Ninávavo*, era o nome de um homem que não podia sustentar-se sobre as pernas. Por isso, seu irmão, *Shopa* ou *Neshopa*, quiçá *Ni Shopa*⁴, costumava carregá-lo às costas.

Tendo *Shopa* construído uma nova maloca e plantado uma roça, resolveu convidar os moradores de outras malocas para uma festa. Enquanto ele se ausenta para buscar os convidados, *Wasa*, chorando, sentado debaixo da rede dela, tenta seduzir *Maya*, esposa do irmão. Aconselhada pela mãe de *Wasa*, ela o recebe na rede. E *Wasa* dela retira os pelos pubianos, cortando-os com os dentes. *Shopa* chega de volta, canta como uma onça, senta-se nos bancos paralelos junto à entrada da maloca e ordena à mulher que lhe traga caíçuma. *Maya* o atende, procurando esconder o púbis com a cuia. Mesmo assim *Shopa* percebe e reconhece a obra de *Wasa*.

Os convidados chegam, pulando, e *Shopa* lhes oferece alimento. Em seguida ele (ou *Wasa*) lhes toma as flechas, os cavadores de madeira de pupunheira, as lanças, os adornos plumários de cabeça. Muito provavelmente se tratava do rito de *Wakayá* ou *Tamaméa*, em que os convidados chegam derrubando plantas da roça, esburacando o quintal e mesmo

³ Conforme a primeira carta de Erikson, dizem os matis que os *Mariwin* têm ciúme do milho, uma das razões por que golpeiam as crianças.

⁴ Nas anotações de campo de Delvair Montagner há duas breves referências a um espírito (*yové*) chamado *Ni Chopá*, presente em dois desenhos feitos por índios marubos. Mesmo que não houvesse qualquer diferença na grafia dos nomes, eu não saberia dizer se tal espírito tem algo a ver com o irmão de *Wasa*.

cortando a palha da cobertura da maloca até que o anfitrião lhes peça para cessar os estragos e, durante a refeição que então lhes oferece, lhes tome o que trazem (Montagner & Melatti 1975: 155-156).

Depois que os visitantes se retiraram, *Shopa* tomou dentes de onça, aqueceu-os e bateu com eles nos joelhos de *Wasa*. Em seguida o pôs sentado sobre um ninho de formigas *ima* e, depois, em cima de um ninho de tocadeiras. A mãe então pediu a *Shopa* que o poupasse.

Wasa se levanta com ajuda de um pau, apoiando-se também nos bancos paralelos. Andando de joelhos, sai da maloca pela porta da frente e torna a entrar pela de trás. Apanha uma lança para apoiar-se. Pega *Maya* pela mão, convidando-a para tomar banho com ele, ainda que ela já o tivesse feito com o marido. Dançou com ela dentro da maloca e continuou dançando a caminho do local do banho. Aí chegando, atravessaram para o outro lado. Chegaram à arvorezinha *chiwã shosho*. *Wasa* limpou todo o platô e foi ajuntando flores de *chiwã*, frutas de barreiro (*piti eshe*) de que quatipuru comera, frutas de matá-matá (*niwã*), flores de marajá (*chini*), flores de taxizeiro, leite de samaúma, asas de cigarra. Tomou chá de tabaco. Tirou cauda de japu, juntou com caroços e fez frio. Todas essas coisas que ele ajuntou se transformaram, viraram gente, os *Chaináwavo*, *Nináwavo*, *Yenenáwavo*. *Wasa* foi-se embora, apoiado em osso de anta. Pôs enfeite de contas em cima de folhas de muru-muru, que se transformaram em marimbondos. Fez (cinto de?) cauda de onça. E foi-se embora (Melatti 1986: 29-30).

Até aqui um resumo de versões autônomas da história de *Wasa*. Porém, quando ela é tomada como um episódio dentro do mito maior de *Wenía*, não se faz referência à disputa com o irmão. Conta-se como a seção dos *Nináwavo*, tal como as outras seções marubos, saiu do chão, sendo *Wasa* o primeiro a emergir, seguido de sua irmã *Tenpe*. Os membros da seção traziam diademas de penas de cauda de japu e os homens traziam rabos de onça na cintura. *Wasa* fez um campo. Depois tirou olho de babaçu. Em seguida amarrou cipó em torno do campo, partiu a palha do babaçu e pendurou-a no cipó. Apanhou flores de taxizeiro, flores de *chiwã*, fazendo um monte de flores em cima do campo. Então afastou-se, gritou, fez vento, que espalhou as flores, girou com elas, e os *Chaináwavo* saíram das flores. Depois *Wasa* foi-se embora, na direção onde o sol entra, indo morar perto de *Kana Mari* (Melatti 1986: 28).

Minha impressão inicial de semelhança entre os personagens matis e marubo, a julgar pelo detalhe que a provocou, não parece à primeira vista receber apoio da interpretação de Erikson. De fato, eu suponho, sem o socorro de nenhuma informação indígena, que o nome do herói mítico marubo se deva a uma correspondência entre o círculo negro em torno da boca do macaco-de-cheiro e a depilação do púbis de *Maya*. Por sua vez, considerando que a máscara do *Mariwin* dispensa a maioria dos adornos do rosto matis para concentrar-se apenas nos dois mais importantes — os furos no rosto aos lados das narinas guarnecidos por batoques que, por vezes, nas máscaras são substituídos por duas grandes penas de arara, e os furos em torno dos lábios, acentuados nas máscaras pelos tufo brancos (e não pretos⁵, de se esperar caso estivessem relacionados com o ato de *Wasa*) —, Erikson o coloca numa posição de super-homem, alguém que estaria numa

⁵ Em sua primeira carta Erikson admite que os *Mariwin* poderiam considerar pretas as suas bocas, dada a tendência de tudo inverterem. Insiste Erikson, em sua segunda carta, que se admite que os *Mariwin* têm bocas pretas porque comem *mamö* (breu, por conseguinte correspondente ao termo marubo *amo*). Os tufo brancos enfiados em torno da boca da máscara, o *kwiashak*, não lhes seriam a boca propriamente dita. Acrescenta ainda que em muitas máscaras panos, inclusive num raro espécime que viu em sua viagem de retorno aos matis, os dentes são embutidos com resina (breu).

classe de idade superior às demais (Erikson 1987: 113). O andar agachado⁶, pois o *Mariwin* somente se ergue no momento de vibrar o golpe, é tomado pelos matis, não como uma deficiência, mas como um sinal de perfeição, pois é nessa posição que um homem deixa seu banco para distribuir a carne, gesto valorizado e sociável por excelência (Erikson 1987: 103).

Ora, diante do super-homem *Mariwin*, *Wasa* nos aparece inicialmente como um aleijado e marcado pelo gesto não sociável de cobiçar a esposa do próprio irmão. Não obstante há muito em comum entre os dois personagens. Assim, se os *Mariwin* vivem em buracos e são considerados como ancestrais (Erikson 1987: 113), *Wasa* é o primeiro a sair do chão, à frente da seção dos *Ninávavo*. Além disso, há uma distinção entre os *Mariwin*: os negros seriam mais velhos e viveriam longe dos matis, em buracos à beira dos rios, enquanto os vermelhos, mais novos, habitariam mais próximos, também em buracos, nas roças abandonadas (Erikson 1987: 111). Essas posições nos lembram vagamente o longo percurso dos ancestrais dos marubos, desde os buracos onde se originaram, junto à boca de um grande rio, subindo até o lugar onde hoje vivem (Melatti 1986).

Por outro lado, se os *Mariwin* disciplinam indiretamente as crianças, *Wasa* é punido diretamente pelo irmão. E ainda, se as varadas dos *Mariwin* contribuem para combater a preguiça e promover a fertilidade e o crescimento, a punição sofrida por *Wasa* o leva a procurar meios de locomover-se por conta própria e a criar novas seções marubos.

Curiosamente vegetais e animais capazes de agredir e provocar dor são usados tanto para castigar *Wasa* (dentes de onça; formigas *ima* e tocandeira) como para este criar novas seções (o marajá, espinhoso; o taxizeiro, árvore desde broto permanentemente coberta pelas formigas *taxis*).

Mas é o grito de *Wasa*, provocando um vento que rodopia com as flores e outros materiais ajuntados por ele, que faz surgirem as seções. Aliás, segundo uma informação, *Wasa* grita o nome dessas seções (Melatti 1986: 26 e 36). Por conseguinte, *Wasa*, além de chorar, também fala, enquanto os *Mariwin* mugem, grunhem, mas não falam⁷. O grito de *Wasa* é fecundo, talvez por tomar chá de tabaco, substância importante no xamanismo e nos ritos de cura marubos, mas também, quem sabe, por ter posto sua boca em contato com o púbis de uma mulher. E mais, acreditam os Marubos que seu idioma provém da língua falada pelos membros da seção dos *Chainávavo*⁸, hoje extinta, uma das criadas

⁶ Erikson, na primeira carta, também informa que os homens matis assim fazem parte de seu percurso quando trazem ritualmente para casa seus novos potes de curare, gritando “*kwë kwë kwë, kashoko eobi, kashoko eobi*”, isto é, “vagina, vagina, vagina, eu sou as costas, eu sou as costas”. Erikson admite que uma das interpretações possíveis para “eu sou as costas” seria “eu não tenho pernas”. Na segunda carta insiste numa outra interpretação que já havia aventado na primeira, sustentando que, embora *kashoko eobi* se traduza literalmente por “eu sou as costas”, na verdade significa “eu sou um jaguar”. Ainda que os matis inquiridos por Erikson não soubessem explicar porque usam a expressão *kashoko eobi*, ele se inclina pela sua preocupação ao jaguar, lembrando que, antes de sair em busca dos cipós, os produtores de curare matis imitam o som do jaguar; que os maiorunas usam *kacho*, nome de uma espécie de jaguar (um pequeno jaguar, na primeira carta) em matis, com o significado de “costas”, ao invés de *kashoko*, como em matis; que, entre os maiorunas, a metade Jaguar é para os homens o que a metade Verme é para as mulheres.

⁷ Ver nota 21.

⁸ Dada a variedade de grafias criadas para se escrever nas línguas panos, convém esclarecer que o componente *chai*, do termo *Chainávavo*, significa “passarinho”, nada tendo a ver com o termo de afinidade *txai*.

A grafia que uso aqui para escrever as palavras marubos é a utilizada nas cartilhas da Missão Novas Tribos do Brasil. As letras têm o mesmo valor que lhes é aplicado nos textos em português, com exceção, do *e*, que corresponde à vogal central alta e do *v*, que corresponde à fricativa bilabial. O

pelo grito de *Wasa*. Os *Mariwin*, embora não falem⁹, têm seus adornos em volta da boca e do nariz. Não assinalariam eles a importância social da boca e do nariz, tal como Seeger (1980, cap. 2) apontou a relação entre os adornos suiás e o valor social de certos sentidos¹⁰?

Antes de passar adiante, convém abrir um parêntesis para assinalar que os marubos também dispõem de uma máscara, chamada *Sheni* (o velho), usada pelos rapazes para assustar os meninos que vagabundeiam pela mata. O exemplar visto por Delvair Montagner tinha cabeça de cabaça, dentes de casco de tatu, vestido de trapos, que poderia ser também de entrecasca. Nem ela nem eu a vimos em uso (Montagner & Melatti 1985: 46). Não tem pois a mesma importância que os *Mariwin* para os matis. Há outras maneiras marubos de fazer medo às crianças. Mas o que talvez mais se aproxima, entre os marubos, das varadas dos *Mariwin* é o uso de um vegetal cultivado cujo nome, *vakise*, se traduz por “urtiga”. Os espinhos finos e flexíveis que guarnecem os caules macios desse arbusto produzem uma sensação de queimadura ao mais leve toque. É usado para tirar a preguiça da criança, pela mãe ou outra pessoa solicitada a fazê-lo, sendo aplicado nos braços e nas costas. Supõem os marubos que a criança assim recebe as qualidades de dedicação ao trabalho da pessoa que aplica. Nas viagens, a “urtiga” é aplicada nas pernas das crianças para andarem bem. Diferentemente dos matis, que compensam sua condescendência para com as crianças entregando seu disciplinamento aos *Mariwin*, os marubos ameaçam e tratam com “urtiga” o menino ou menina chorão, brigão ou desobediente. Muitas vezes a mãe faz cessar um choro, uma briga, simplesmente ostentando o caule da “urtiga”. Este vegetal é usado também no rito da colheita do milho, aplicado nos braços dos homens antes da expedição de caça, para lhes tirar o panema (Montagner & Melatti 1982: 45-46). É digno de nota que nesse rito a “urtiga” pode ser substituída por formigas tocandeiras, uma das espécies presentes na punição de *Wasa*, cada uma segura entre as fendas de um palito. Se realmente a substituem, devem servir para tirar o panema. Mas sua finalidade é testar os caçadores: aqueles que, picados por elas, não sonharem com seu bom sucesso na caçada estão com panema (Montagner & Melatti 1975: 146)¹¹.

3. *Inkanchasho*, dos caxinauás. Também os caxinauás, falantes de uma língua da família pano, como os matis e os marubos, e que vivem na região onde os afluentes dos Purus e do Juruá se aproximam, de um e outro lado do paralelo 10, ou seja, tanto no Brasil, mais especificamente no Acre, como no Peru, têm três personagens míticos que lembram os *Mariwin* e *Wasa*.

dígrafo *ch* vale como no português; o *tx* corresponde ao *ch* do espanhol; já o *sh* corresponde ao mesmo som do *ch* português, mas produzido com a ponta da língua voltada para trás. A nasalização de qualquer vogal é indicada com o til, mas, para evitar problemas com as oficinas gráficas, somente uso o til sobre o *a* e o *o*, valendo-me nos demais casos do *n* posposto à vogal. O acento agudo (e também, na sua ausência, o til) indica a sílaba tônica, quando ela não é a primeira do vocábulo.

Quanto às palavras de outras línguas panos, grafo-as tal como se apresentam nos textos consultados.

⁹ Ver nota 21.

¹⁰ Erikson, em sua primeira carta, concorda com essa observação e nota que os matis, que atribuem aos olhos um valor negativo, deixam-nos sem ornamentação, retirando inclusive os pelos das sobrancelhas.

¹¹ Informa Erikson, na segunda carta, que, num ritual que ainda não descreveu e nem mesmo presenciou, no qual se comem animais domésticos, os homens são vergastados nos antebraços para terem mais êxito na atividade de caça.

Um deles, *Inkanchasho*, era paralítico de nascença. Rígido da cintura aos joelhos, caminhava com passos curtos e arrastados. Era também algo idiota e não falava, comunicando-se por monossílabos. Vivía à custa dos irmãos e, quando eles saíam para longas caçadas, ficava em casa a cuidar das cunhadas e da mãe.

Numa dessas vezes, foi notificado por duas cunhadas sobre um local onde havia frutos (*guayos*, no espanhol da selva peruana) caídos e semicomidos por animais. Embora nunca tivesse caçado, decidiu fazê-lo. Confeccionou suas armas com utensílios de tecelagem de suas cunhadas: com uma longa lâmina de madeira de palmeira, que serve para assentar o tecido, fez o arco; com fios de rede, fez a corda do arco; com outras peças de tear, fez o talo e as pontas das flechas. Construiu um esconderijo e matou inicialmente uma perdiz, que levou às cunhadas, causando alvoroço entre as demais mulheres do grupo local, que lhes invejaram a sorte.

No dia seguinte, *Inkanchasho* foi para o esconderijo e matou muitos animais, avisando em seguida as mulheres para irem buscá-los e manifestando o desejo de que eles fossem divididos por todas as mulheres do grupo local.

Após tal sucesso, as cunhadas lhe pediram para lhes cortar lenha, o que fez de modo tão eficiente que levou as outras mulheres a pedir-lhe o mesmo, sendo também atendidas. Enquanto ele trabalhava, duas mulheres resolveram ter relações sexuais com ele, mas, apesar de sua insistência, não conseguiram que as atendesse, não só devido à ineficiência de seus movimentos, como por não parecer interessado.

Ao retornar a casa, *Inkanchasho*, num supremo esforço, conseguiu queixar-se a suas cunhadas, perguntando-lhes quem teria tido a ideia de mandar as duas mulheres oferecer-lhe suas horríveis bocas barbudas. Diante da zombaria das cunhadas, *Inkanchasho* passou a mentir, dizendo-lhes que as mulheres é que tinham fugido de seus assédios, o que provocou mais riso delas.

Quando os caçadores regressaram, souberam de tudo o que acontecera através das mulheres, e lhes recomendaram que *Inkanchasho* deveria ser respeitado como um verdadeiro homem. E ele continuou a caçar e prestar serviços às cunhadas e à mãe na ausência de seus irmãos (Ans 1975: 304-308).

As semelhanças de *Inkanchasho* com *Wasa* são mais visíveis do que com os *Mariwin*. Certamente ele não é um ancestral, como esses dois últimos, mas, tal como *Wasa*, *Inkanchasho* supera suas próprias deficiências. É certo que nem mesmo tenta ter relações sexuais. Se *Wasa* mantém intimidade sexual com a mulher do irmão, ainda que de modo esdrúxulo, a intimidade de *Inkanchasho* com as mulheres de seus irmãos se faz através da transformação inventiva do material de tecelagem delas. Alimentando com carne suas cunhadas e as outras mulheres do grupo local durante a ausência dos irmãos, *Inkanchasho* se associa de alguma forma à fecundidade e ao crescimento, como os outros dois personagens. Aliás, como repara Erikson (1987: 104), a chegada dos *Mariwin* é acompanhada de uma refeição de carne (ainda que não fornecida pelos *Mariwin*). Finalmente, ao invés de punido, como *Wasa*, *Inkanchasho* recebe o reconhecimento respeitoso dos seus irmãos.

Existe uma versão do mito transcrita por Capistrano de Abreu (1941: 317-321, linhas 3620-3691), com menos detalhes do que a resumida aqui, e um tanto diferente. Nada é dito sobre a incapacidade de falar do personagem. Não há referência à confecção de armas com utensílios femininos. Mas parece que o herói usa tripa como corda do arco e, das caças que entrega às mulheres (pelo menos é o caso da anta), só quer para si as tripas. *Inkanchasho* morre quando uma mulher lhe rasga o ligamento que unia suas coxas,

ao tentar manter com ele relações sexuais.

4. *Iba Roa*, também dos caxinauás. Os caxinauás contam também a história de *Iba Roa*, hábil caçador que, numa expedição de caça para realização de uma festa, ao apoderar-se de um fruto (*shapaja*, no espanhol da selva peruana) quente, atirado por aquele que o assava, e cravar-lhe os dentes para lhe retirar a semente, teve seus lábios e gengivas queimados por um jato de polpa líquida e escaldante. Socorrido com plantas medicinais por seus companheiros, *Iba Roa* conseguiu a cicatrização da queimadura, mas de tal modo que ficou com os lábios soldados, não podendo mais que murmurar o que queria dizer, e com uma horrível deformação no rosto. Foi assim, evitando encontrar-se com os que aguardavam os expedicionários, sobretudo com sua namorada, que era mulher de um de seus primos paralelos, que *Iba Roa* entrou na aldeia, dirigindo-se diretamente para junto de sua esposa. Não saiu de casa durante o dia e somente à noite foi participar da festa, mas procurando ficar sempre distante de sua namorada. Esta, depois de muito procurá-lo e de saber do ocorrido através de seu marido, que na informação fez direta alusão à relação adúltera que mantinha com seu primo, achou *Iba Roa*. Apiedou-se de seu estado e continuou sua relação amorosa com ele (Ans 1975: 300-304).

Contrariamente aos três personagens já examinados, *Iba Roa* anda normalmente. Um acidente, entretanto, o torna quase mudo, o que o faz parecido aos *Mariwin* e a *Inkanchasho*, e justamente numa caçada preparatória de uma festa *Chirín*, em que pessoas iniciadas entoam cânticos, que são explicados aos demais, referentes à essência, origem e destino dos homens (Ans 1975: 300 e 302). Outra semelhança, agora com *Wasa* e *Inkanchasho*, está na intimidade com a esposa de um primo paralelo, que certamente deve ser considerado como um irmão. Porém, quanto à superação de suas deficiências, ela está menos nos esforços de *Iba Roa* do que na abnegação de sua namorada.

5. *Saninwanka Banë*, ainda dos caxinauás. Creio que não seria inconveniente acrescentar um terceiro personagem caxinauá, *Saninwanka Banë*, irmão mais velho de *Ako Roa*, embora mais baixo que ele. Solteiro, morava com seu irmão, que era casado. Quando um ia à roça, o outro ia caçar, alternadamente. *Saninwanka Banë* sempre arranjava um meio de ficar a sós com a esposa do irmão, sendo ora bem recebido ora rechaçado sexualmente. Quando ela o recebia bem, deixando-o expressar todas as suas fantasias eróticas, *Saninwanka Banë* retornava à atividade de caça ou de pesca que interrompera e compensava seu atraso de tal modo que superava os demais na obtenção de carne ou peixe. Se rechaçado, ficava desacoroçoado e de mau humor.

Apesar de *Ako Roa* ser complacente com seu irmão e sua esposa, mesmo diante das visíveis mostras de adultério, um dia perdeu a paciência com uma peça que este lhe pregou e, furioso, surpreendeu a ambos em plena atividade sexual. Vibrou em seu irmão forte pancada com o arco e deu uma tremenda surra na esposa. *Saninwanka Banë*, dias depois, foi visitar suas irmãs e, ao aproximar-se, mascou urucu, de modo que a saliva avermelhada lhe escorresse pela boca, e, passou a arrastar-se no chão e a gemer. Procurava assim indispô-las contra o outro irmão.

E a narrativa contém outros episódios sem que chegue propriamente a um desfecho (Ans 1975: 308-318).

Há dois textos transcritos por Capistrano de Abreu (1941: 327-339) que lembram as aventuras de *Saninwanka Banë*. O primeiro (linhas 3757-3793), que não cita o nome dos

dois irmãos, é mais parecido que o segundo (linhas 3794-3901), no qual *Makari* mata seu irmão solteiro *Banö*, por ter mantido relações sexuais com sua mulher, engravidando-a.

A não ser as relações íntimas com a mulher do irmão, e a surra que leva deste, nada parece aproximar *Saninwanka Banë* dos personagens anteriores, a menos que se tome em conta a burla do herói, aproximando-se de suas irmãs arrastando-se no chão, como se não pudesse andar, e com urucu escorrendo da boca à guisa de sangue, como se não pudesse falar.

Mas há um detalhe que parece ser esclarecedor também para as narrativas anteriores: era depois de relações sexuais satisfatórias com a esposa do irmão que *Saninwanka Banë* conseguia um excepcional êxito na caça ou na pesca. Não seriam então as relações com a esposa do irmão um fator importante do poder criador de *Wasa*, ao afastar-se da maloca dançando com ela para criar novas seções, e do fabuloso desempenho de *Inkanhasho*, ao utilizar-se de armas feitas com utensílios das cunhadas?¹²

Provavelmente *Saninwanka Banë* apenas exacerbasse de modo canhestro um comportamento comum aos demais caxinauás, pois assegura Kenneth Kensinger que: “A caça, quase tanto quanto o sexo, é a maior paixão da vida do homem caxinauá. É através da caça e de sua habilidade como caçador que ele faz seu nome como bom provedor, que ele ganha reputação de generosidade por causa da carne que suas esposas distribuem, que ele assenta as bases para seus tão desejados *affairs* sexuais, e que ele reúne os dados básicos para as histórias que contará quando senta junto ao fogo ou às cuias de comida ao anoitecer, trocando contos de caça com seus parentes. Ele se considera antes de tudo um caçador e somente secundariamente um agricultor” (Dwyer, org. 1975: 25). A versão apresentada não entra em detalhes sobre a natureza dos jogos eróticos de que *Saninwanka Banë* fruía com sua cunhada, mas Kensinger e também Rabineau fazem menção a diademas usados nos ritos de fertilidade pelos homens caxinauás, nos quais prendem pelos pubianos de suas esposas e amantes; as mulheres procuram tomar tais diademas, os *xani maiti*, e destruí-los (Dwyer, org. 1975: 79 e 105; fig. 84). Ainda segundo Kensinger, aos caxinauás aborrecem os pelos corporais, e arrancá-los, inclusive os pubianos, não raro faz parte dos jogos sexuais (Dwyer, org. 1975: 83, nota 8). Como, ainda de acordo com Kensinger, as relações sexuais extramaritais são esperadas e permitidas, contanto que mantidas com discrição, de modo a não se tornarem de conhecimento público e embaraçosas para os cônjuges dos amantes, o pecado de *Saninwanka Banë* não estava no *affair* com a cunhada e nem nos jogos eróticos, mas na indiscrição produzida por seu

¹² Na segunda carta informa Erikson que os homens matis não podem comer as mãos dos macacos sob pena de perderem todos os seus tiros, enquanto as mulheres não comem os pés dos macacos para não darem gêmeos à luz. Acrescenta que os maiorunas são até mais sistemáticos quanto a essa associação: a metade inferior da caça (sobretudo no caso do macaco) é para as mulheres, e a metade superior para os homens. Sugere então que o não valer-se das pernas, como acontece com a maioria dos personagens examinados neste artigo, constitui a falta de uma característica feminina; além disso, eles não têm esposas, devendo conseguir as dos irmãos para superar essa deficiência. A essa divisão corporal Erikson relaciona o fato de caminharem agachados os homens matis no ato final do rito do curare (ver nota 6), de que as mulheres são excluídas, mas no qual os homens de vários modos expressam sua masculinidade, atuando como mulheres invertidas ou “primitivas”: cozinham seu curare em potes, mas com lenha apanhada na floresta, e não aquela comumente obtida nas roças com o auxílio do machado; fazem seus próprios cordéis para amarrar os potes, mas na perna oposta e com movimentos no sentido inverso ao dos executados pelas mulheres; usam miniaturas de *twinte* (instrumento com que as mulheres matis mexem a bebida fermentada que preparam). Por conseguinte, a eles também faltam as mulheres, mas usam técnicas femininas para ganhar poder de caça.

comportamento estouvado. Por sua vez, se os jogos sexuais dos caxinauás forem também conhecidos dos marubos, o ato de *Wasa* não lhes parecerá tão estranho.

6. O desenvolvimento corporal diante das expectativas culturais. Apesar de não haver dúvidas quanto às semelhanças entre esses personagens, ainda é difícil dizer algo de conclusivo como resultado da comparação de uns com os outros.

Penso que nada há a objetar quanto ao fato de se comparar personagens conhecidos sobretudo através de um rito, os *Mariwin*, com outros que figuram em narrativas. Há, sim, uma dificuldade em comparar os *Mariwin* com os demais, porém ela se deve a uma outra razão. É que, enquanto os *Mariwin* estariam numa categoria de idade (ou até duas categorias, se considerarmos a diferença entre os pretos e os vermelhos) acima daquelas a que pertencem os matis comuns, os demais personagens parecem todos se colocarem como jovens que não podem passar a se comportarem como adultos, seja devido a deficiências físicas, como *Inkanchasho*, seja por falta de maturidade psico-moral, como *Saninwanka Banë*, este apesar de mais velho que o irmão casado (deixando-se à margem o caso de *Iba Roa*, cuja deficiência decorre de um acidente ocorrido após chegar à idade adulta).

Com respeito a essa questão, o caso de *Wasa* parece fazer uma ponte entre os *Mariwin* e os demais personagens. De fato, o mito de *Wenía* focaliza *Wasa* como um ancestral, o primeiro a sair do chão à frente dos membros de sua seção. Nenhuma alusão a deficiência física, a intimidade com a cunhada, a punição pelo irmão. Esses detalhes estão nas versões autônomas, que, por sua vez, omitem a saída de *Wasa* do chão. Tanto no *Wenía* como numa das versões autônomas, entretanto, *Wasa* é um criador de outra ou outras seções que não a sua. Desse modo, *Wasa* estaria tanto numa posição de ancestral, como os *Mariwin*, como na de um jovem com dificuldade em assumir a maturidade por causa de sua deficiência física. Pode, portanto, situar-se em mais de uma categoria de idade¹³. De qualquer modo, essa discussão torna patente que esses personagens têm algo a ver com o ciclo de vida e as categorias de idade.

As deficiências dos personagens marubo e caxinauás os põem numa como que reclusão. *Wasa* e *Inkanchasho* não podem andar, o que os faz permanecer na maloca em intimidade com as esposas dos irmãos. *Saninwanka Banë* sente irresistível atração pela esposa do irmão, o que o leva a abandonar qualquer atividade para voltar à maloca e estar sozinho com ela. *Iba Roa* mantém-se afastado dos moradores da aldeia durante o dia por causa da deformidade do rosto e a impossibilidade de falar decorrentes do acidente que sofreu, ainda que não perca o amor da esposa do primo paralelo. Ao contrário desses personagens, os *Mariwin*, ao invés de reclusos, são visitantes. Sua maneira peculiar de andar não é interpretada como deficiência, mas como um modo altamente digno de deslocar-se.

Visitas que são, não sei se há dados sobre suas relações em suas próprias moradas e como se comportam para com as esposas dos irmãos. Todos os outros personagens têm algum modo de intimidade com elas, e, mais, tal intimidade desencadeia a superação de suas limitações. Por isso, talvez, sejam elucidativas as informações, se as houver, entre os *Mariwine* e suas cunhadas¹⁴. Por outro lado, embora se saiba que irmãos tenham as

¹³ Lembra Erikson em sua carta que o contraste entre juventude e ancestralidade não constitui problema entre os panos, pois, devido a seu sistema social de tipo *kariera*, eles insistem na ciclicidade.

¹⁴ Diz Erikson em sua carta que os *Mariwin* têm esposa e filhos nos barrancos e capoeiras em que vivem. Por conseguinte, se supõe a atividade sexual dos mesmos, pelo menos no âmbito das suas famílias.

mesmas mulheres como possíveis esposas, faltam-me dados sobre o comportamento do homem marubo para com as mulheres efetivamente casadas com seus irmãos.

Quadro Sinóptico					
Sociedade	Matis	Marubo	Caxinauá		
Personagem	<i>Mariwin</i>	<i>Wasa</i>	<i>Inkan-chasho</i>	<i>Iba Roa</i>	<i>Sanin-wanka Banë</i>
Ancestral	+	+	-	-	-
Não fala	+ ^a	- ^b	+	+	- ^c
Bate	+	- ^d	-	-	-
É batido	-	+	-	- ^e	+
Intimidade com a esposa do irmão	- ^f	+	+ ^g	+	+
Supera deficiência após intimidade com a esposa do irmão	- ^f	+	+ ^g	- ^h	+
Não anda ereto	+	+	+	-	- ^c

(a) Ver nota 21.
 (b) Não se explicita se fala antes do contato com a esposa do irmão.
 (c) Apenas para enganar as irmãs.
 (d) Mas usa vegetais que ferem para criar.
 (e) Queima a si mesmo com uma fruta atirada por um cunhado.
 (f) Não há referências.
 (g) Pela modificação criativa de instrumentos e artefatos femininos.
 (h) Mas a esposa do primo paralelo não dá importância a sua deficiência.

Por sua vez *Iba Roa* e *Saninwanka Banë* parecem desempenhar as atividades sexuais normalmente, o segundo até com imaginosa desenvoltura. Mas a intimidade de *Inkan-chasho* com as mulheres se faz através dos instrumentos e artefatos delas. Aliás, o instrumento feminino que esse herói caxinauá usa para fazer seu arco, a lâmina de madeira de palmeira que serve para assentar o tecido, é chamado de *txiate* pelos marubos, objeto que entre estes acompanha a mulher à sepultura e com o qual sua alma combate o Macaco Preto, um dos seres que, no Caminho do Perigo, tenta impedi-la de alcançar a camada celeste a que se destina (Montagner 1986: 12 e 22). Sua associação simbólica com a mulher e seu trabalho parece tão forte entre os marubos como é o *twinte*, instrumento para mexer a bebida fermentada no ato de sua preparação, com as mulheres matis (Erikson ms 1: 11).

Afirma também que os matis usam uma espécie de urtiga, especialmente durante os ritos de iniciação, quando a aplicam nos primos cruzados distantes, o que constitui um prelúdio para intercuro sexual intensivo e “irregular”. Desse modo, continua Erikson, se os *Mariwin* não mantêm intimidade com a esposa do irmão, os matis certamente assim o fazem quando aqueles estão por perto. Além disso, Hélène, esposa de Philippe Erikson, soube que durante os ritos de iniciação os *Mariwin* tocam os genitais das mulheres, quiçá com urtigas, e também os olhos e bocas dos homens.

Por sua vez, a solução de *Wasa*, fazendo conexão entre sexo e boca, além da consequente fecundidade verbal do herói, parece confirmar algumas correspondências apontadas por Erikson (ms 2: 9) com respeito aos ornamentos, resumidas nesta referência aos tufo brancos (*kwiashak*) cujos suportes se enfiam em torno da boca da máscara do *Mariwin*: “Os *kwiashak* são, pois, simultaneamente uma barba branca (marca de senioridade), uma dentição e flechinhas de curare, simultaneamente assimiladas a uma hipertrofia de *mananukit* e de *kwiot*”. O *kwiot* é um adorno usado por ambos os sexos, a partir dos 12 anos, num orifício no lábio inferior; os *mananukit* são bastões, inicialmente de pupunha, depois de patauá, enfiados em orifícios na face, aos lados do nariz, usados pelos homens a partir dos 17-19 anos (Erikson ms 2: 4). Se a isso acrescentarmos a equivalência apontada por Erikson entre adornos e pelos¹⁵, adornos e energia, e adornos e a gradual inserção na sociedade (Erikson ms 2: 10-12, 12-15 e 16-19 respectivamente), o ato de *Wasa*, ao cortar com os dentes os pelos pubianos da cunhada, se torna mais compreensível. Tal como nos *kwiashak* dos matis, aí também pelos e dentes se confundem. Falta apenas a associação com as flechinhas de curare, veneno que os marubos não fazem, pois também não usam a zarabatana¹⁶. Mas convém lembrar que uma outra heroína da mitologia marubo, *Shetã Veká* (note-se que *sheta* é “dente”) tinha em seus pelos pubianos formigas de fogo e outro bichinho associado ao cipó que abriga a formiga tracuá (Melatti, 1985, p. 139), animais que ferroam e mordem de modo doloroso. Seria ainda o caso de lembrar os animais usados no castigo de *Wasa* e os animais e vegetais de que este se utiliza para criar novas seções.

Finalmente, esses personagens constituiriam o resultado e o estímulo de uma reflexão sobre algumas das bases somáticas sobre as quais as culturas panos se constroem. Tais bases seriam os movimentos dos membros inferiores, a atividade sexual, os movimentos dos membros superiores e a boca, aqui enumerados segundo a ordem em que parecem ganhar importância social ao longo do ciclo de vida.

Já vimos como os *Mariwin* estimulam a andar as crianças de idade inferior a dois anos. Os marubos, por sua vez, nas longas caminhadas, põem as crianças à sua frente, de modo a graduar seus passos pelos delas (Montagner & Melatti, 1982, p. 48). Por conseguinte, se acentua a importância de andar desde tenra idade. Além de necessário à realização das atividades de subsistência, o ato de caminhar tem grande valor social em sociedades como a Marubo, que cultiva as constantes visitas, individuais ou coletivas, de maloca a maloca, os frequentes convites para festas, quando os caminhos são especialmente limpos pelos anfitriões, e que se liga ao próprio mundo sobrenatural por vários caminhos (Montagner 1985: 79-86, 149-161 e 482-488).

A partir da juventude vem acrescentar-se a atividade sexual, não somente como proporcionadora de prazer, como acentuam as peripécias de *Saninwanka Banë*, mas também associada à fecundidade, como lembram o ato de *Wasa* e as varadas dos *Mariwin* nas mulheres grávidas.

Nenhum dos personagens tem limitados os movimentos dos membros superiores.

¹⁵ Acrescenta Erikson em sua primeira carta que os únicos três bastões ainda usados pelos matis em torno de suas bocas são precisamente inseridos onde os primeiros fios de barba aparecem, por volta dos trinta anos de idade.

¹⁶ Mas, como lembra bem Erikson em sua carta, os marubos outrora usaram zarabatana. De fato, nas anotações de campo de Delvair Montagner há referência à zarabatana no mito de *Wenía* e pelo menos em um dos cânticos de cura marubos; há também descrição do artefato feita por um velho e referência a um homem, atualmente de idade, que, quando menino, usou uma pequena zarabatana para matar passarinhos; e ainda uma informação de que era mais curta que a matis.

Pelo contrário, alguns deles se valem para compensar os de que não dispõem. Movimentos de braços e mãos estão associados ao trabalho, posto em evidência pelos esforços de *Inkanchasho*. Certamente eles são importantes desde tenra idade, pois as crianças desde cedo manejam instrumentos, inclusive afiados, mas acredito que seu valor social é acentuado para os homens e mulheres casados, não só nos cuidados de manutenção da família, mas também na produção de alimentos e bebidas para festas e dos instrumentos para isso necessários, levando-se em conta o prestígio que granjeia aquele que tem uma maloca frequentemente visitada e onde os hóspedes são bem recebidos.

Também é certo que desde tenra idade os seres humanos se valem da boca para falar. Mas, pelo menos entre os marubos, é somente por volta dos trinta anos, geralmente já casado e com filhos, que um homem tem acesso ao uso do rapé e da *ayahuasca*, indispensáveis aos cânticos de cura, ao xamanismo e quiçá à narração de mitos, atividades em que se faz uso de linguagem ritual. Em um outro trabalho, comentando o ato de *Wasa*, cheguei quase a sugerir que a fala ritual do homem marubo é dotada de um poder que faz sua boca comparável à vagina (Melatti 1986: 36-37). Dir-se-ia, aproveitando-se a constatação de Erikson referente aos matis de que certos adornos faciais marcadores da maturidade social são equivalentes à barba, que o homem passaria por uma segunda puberdade. Nesse sentido, não deixa de ser significativo que o acidente no qual *Iba Roa* perde a possibilidade de falar normalmente ocorra justamente durante os preparativos de um rito caxinauá em que cânticos são entoados e explicados, passando-se um saber valorizado pela sociedade. Se *Iba Roa* tem a participação social impedida em sua plenitude por um acidente, *Saninwanka Banë*, herói da mesma sociedade, não afetado fisicamente em nenhuma parte do corpo, também não alcança essa plenitude, mas por motivos psico-morais.

Em suma, as referidas partes do corpo seriam trabalhadas socialmente, numa ordem, de baixo para cima, como se a fertilidade estivesse inicialmente no chão, de onde saem os primeiros homens, que a terra pare como se fosse uma mulher¹⁷, na interpretação de um marubo (Melatti 1986: 27). As deficiências físicas ou posturas rituais similares dos personagens aqui examinados poriam em evidência, como que através de uma prova pelo absurdo, a indispensabilidade do embasamento somático sobre o qual se alicerça a construção cultural.

7. No limiar do varadouro das máscaras. No estudo desses personagens panos, por preliminar e aproximativa que tenha sido a interpretação alcançada, valho-me sobretudo de minha experiência de campo junto aos marubos. Na minha escolha de sua sociedade como tema de pesquisa teve papel importante Roberto Cardoso de Oliveira, vivamente fascinado por quatro índios marubos que viu hospedados no Posto de Mariuaçu, então o único de toda uma vasta região, quando realizava uma de suas etapas de campo entre os tucunas. A vertente oriental da bacia do Javari, onde aqueles habitam, na época etnograficamente desconhecida, já era explorada econômica e politicamente por empresas do Solimões, fazendo a contracena das relações entre os tucunas e os civilizados, e merecendo, por isso, a atenção do segundo capítulo de *O Índio e o Mundo dos Brancos* (Cardoso de Oliveira 1964). Foi certamente por essas razões que Roberto Cardoso de Oliveira, ao retornar do referido período de campo, me sugeriu que pensasse

¹⁷ Comenta Erikson na sua segunda carta que isso sugere que os primeiros seres humanos nasceram como os atuais, a cabeça primeiro, e que seria relevante notar, quanto a isso, que o nome do *Mariwin* em um cântico é *kanchi buntak*, “abacaxi (ou qualquer bromeliácea) novo”, que é a parte superior desse vegetal saindo do chão.

numa investigação sobre os marubos. Meus compromissos não me permitiam fazê-lo de imediato. Mas seu entusiasmo me calou fundo, de modo que, ao dar por finalizada a pesquisa com os craôs (se é que investigação etnográfica se termina), dei início ao estudo dos marubos, juntamente com Delvair Montagner. Assim se inauguravam estudos etnológicos de caráter mais intensivo no sudoeste da Amazônia brasileira, um século depois de sua conquista.

Talvez alguém venha a se perguntar sobre a adequabilidade da inclusão de um artigo sobre ritos e mitos num volume de homenagem a Roberto Cardoso de Oliveira, que tem dedicado uma grande parte de sua vida acadêmica à pesquisa e reflexão sobre o contato interétnico e temas que lhe são relacionados, como a etnicidade. Mas tal objeção implicaria em esquecer outros temas e atividades sobre os quais exercitou, com a conhecida energia, sua invejável criatividade. Assim, se minha pesquisa com os craôs estava prevista no seu projeto “Estudo de Áreas de Fricção Interétnica no Brasil” (Cardoso de Oliveira 1962), fazia parte também do seu “Estudo Comparativo das Sociedades Indígenas do Brasil” (posteriormente relacionado ao “Harvard-Central Brazil Research Project”, de David Maybury-Lewis), mais inspirado na antropologia social britânica. Era com esta que, na sua inestimável contribuição para renovar a pesquisa antropológica no Brasil, fazia a base de seus primeiros cursos, entre cujos alunos me contava, temperando-a com a crítica da antropologia estrutural francesa, e atento aos clássicos da sociologia, tudo isso sobre o fundamento de uma sólida formação filosófica. Representativos desse aspecto da obra de Roberto Cardoso de Oliveira, mas que de modo nenhum o exaurem, são os artigos que republicou como capítulos 2, 3, 4 e 5 de *Enigmas e Soluções* (Cardoso de Oliveira 1983). Mas não se diga que me estou referindo a duas orientações estanques de nosso homenageado. Pelo contrário, elas se complementam, como ilustram os próprios estudos de fricção interétnica realizados, ou, para dar um exemplo mais recente, uma passagem de sua crítica a *La Voie des Masques*, de Lévi-Strauss, republicada no mesmo *Enigmas e Soluções*: “Ora, isso nos propõe interessantes questões não exploradas por Lévi-Strauss e se ligam intimamente às máscaras como símbolos de identidade étnica. Elas não exprimem plasticamente apenas cosmologias ou mitologias tribais; provavelmente — e essa é uma questão — as diferenças estilísticas entre máscaras de um mesmo tipo (seja *swaihwé*, seja *dzonokwa*) devem apontar, para além das singularidades de estilo do artesão que as produziu, as particularidades do grupo étnico produtor. A consideração do princípio da contrastividade, essencial à elaboração de uma estilística das máscaras — como nos mostra Lévi-Strauss —, é igualmente essencial à construção de uma teoria de identidade étnica, como temos procurado demonstrar alhures. Nesse sentido, a via das máscaras poderá ser bastante fecunda para investigações que tenham por alvo a identidade étnica, sua formação, sua dinâmica (produto de seu exercício) e as ideologias e representações que a envolvem” (Cardoso de Oliveira 1983: 206).

Essa referência, ainda que indireta, a *La Voie des Masques*, nos traz de volta aos personagens panos. Os matis usam máscaras de cerâmica para representar os *Mariwin*. Já os marubos e os caxinauás dispõem de máscaras de cabaça. Mas a relação entre a máscara marubo e *Wasa* não é tão direta; ela amedronta as crianças, uma característica que somente evoca no pesquisador um laço com *Wasa* depois de compará-lo aos *Mariwin*; por outro lado, o nome pelo qual é chamada, “o velho”, permite ligá-la mais diretamente à ancestralidade de *Wasa*.

As informações sobre as máscaras caxinauás, conforme a características reunidas por Phyllis Rabineau, são um pouco mais detalhadas que as referentes às marubos: são usadas apenas por homens, embora se distingam em masculinas e femininas segundo

critérios não facilmente discerníveis pelo pesquisador; feitas de metade de uma cabaça cortada ao comprido, mas podendo ser orientada tanto vertical como horizontalmente, não raro se obtendo do mesmo fruto uma masculina e outra feminina, tem dois orifícios para os olhos; sobrancelhas, nariz e lábios de cera; dentes de casco de tatu; o termo pelo qual são conhecidas se traduz como “cabaças com dentes”¹⁸; podem ter cabelo ou barba de cerdas de porco, couro de macaco ou cabelo humano; ornamentos de nariz de penas, vértebras de peixe, sementes ou dentes de macaco; pendentes de orelha de dentes ou sementes; pintura de rosto mais frequentemente de urucum do que de jenipapo; são usadas em ritos de fertilidade; o usuário faz o papel do espírito que a máscara representa; máscaras feitas de pequenas cabaças são penduradas no beiral da casa para assustar as crianças que se comportam mal (Dwyer, org. 1975: 152-154; figs. 133 e 143; fig. colorida entre pp. 64 e 65). Por conseguinte, no que tange ao material de que são feitas (cabaça, casco de tatu), as máscaras caxinauás são mais semelhantes às dos marubos; porém, como nada se sabe a respeito de ritos de fertilidade ou de iniciação entre estes, elas são, quanto à finalidade, mais próximas das matis. Desse modo, as máscaras marubos se limitariam aos mesmos objetivos daquelas de pequeno tamanho que se penduram nos beirais das casas caxinauás.

Tal como os personagens examinados, as máscaras das três sociedades diferem entre si, sem que nenhuma delas se evidencie como o contrário de outra. Seu inverso, no caso dos *Mariwin*, conforme informação pessoal de Philippe Erikson¹⁹, pode ser encontrado nos *Maru*²⁰, seres associiais, desprovidos de ornamentos, que visitam as malocas nos festivais, após os *Mariwin*, quebrando potes e cortando as folhas da cobertura. Com ajuda do vento abrem clareiras na floresta, onde cultivam plantas nocivas. Como seu nome indica, não têm cabelos. Atualmente os matis os comparam ao Curupira, porque fazem as pessoas se perderem. Erikson dá essas informações para mostrar a semelhança entre o comportamento dos visitantes num momento do rito marubo de *Tanaméa* — quando talam a roça, esburaqueiam o terreiro e cortam a palha da cobertura da maloca do anfitrião — e o dos *Maru*. Aliás, seria o caso de se perguntar se, quando o anfitrião toma os utensílios e ornamentos dos convidados como indenização, não os está transformando momentaneamente em seres como os *Maru*, associiais até que retribuam a festa. Por conseguinte, se *Wasa* mantém semelhanças com os *Mariwin*, se estes são o

¹⁸ Como aponta Erikson em sua primeira carta, encontram-se máscaras de cabaça em muitas sociedades panos (caxinauás, amahuacas, xipipos), sendo-lhes os dentes a mais importante característica.

Na segunda carta, comentando o episódio da ocultação do púbis de *Maya* por uma cuiá, Erikson chama a atenção para o fato de que na Amazônia ocidental as máscaras são geralmente feitas do mesmo material. Usadas geralmente por homens, e correspondentes à cabeça, parte superior dos corpos dos ancestrais, são feitas de um produto tipicamente feminino, cerâmica no caso dos matis. Sem dúvida, Erikson está se referindo, como material mais frequente, à cabaça. Entretanto, ao usar o termo “cuiá”, na apresentação do mito marubo, eu estava me referindo mais à forma do que ao material do recipiente. Na verdade, as cuiás marubos são de cerâmica, o que, em face das máscaras de cerâmica matis, não invalida o comentário de Erikson, muito pelo contrário. Suponho que Erikson esteja a sugerir que o mesmo material que esconde o púbis sem pelos da mulher, oculta (ou mostra?) o rosto com pelos do homem, exprimindo de um outro modo o mesmo que o arrancamento dos pelos pubianos de *Maya* pelos dentes de *Wasa*.

Segundo o mesmo Erikson, com base numa abreviada e anônima tradução que lhe foi cedida por Robert Carneiro, no livro de Tessmann, no item 7 do capítulo referente aos índios remos, consta que as mulheres usam uma pequena cabaça diante de seus genitais.

¹⁹ Na primeira carta.

²⁰ Sem dúvida, este termo nos lembra o próprio nome tribal atribuído aos marubos (*Maróvo*, na grafia das cartilhas de alfabetização), que eles não reconhecem como autodenominação. Por sua vez, antes de se difundir o conhecimento do nome auto-atribuído dos matis, estes chegaram a ser chamados pelo termo que lhes aplicavam os marubos, *Chinonáwa*, isto é, “gente do macaco-prego”.

inverso dos *Maru*, torna-se bastante sugestiva minha suposição de que a festa oferecida pelo irmão de *Wasa* foi a *Tanaméa*.

Também seria o caso de se perguntar qual o lugar que ocupariam nesse quadro as “almas cantantes” dos maiorunas, do rio Javari, que, segundo a mesma informação pessoal de Erikson, parecem estruturalmente similares aos *Mariwin*²¹, saindo do mundo subterrâneo durante os ritos de iniciação, mas usando túnicas de entrecasca ao invés de máscaras de argila, além de cantarem. Considera-as atípicas entre os panos e difundidas a partir de grupos do norte²².

Como ao norte da região do Javari vivem os tucunas, com suas máscaras de entrecasca usadas num rito de iniciação, a “festa da moça nova” (Nimuendaju 1952: 73-92), vislumbra-se a possibilidade de realização, na medida em que o permita o crescente conhecimento etnográfico da região, de um trabalho semelhante ao desenvolvido por Lévi-Strauss com respeito às máscaras dos índios da costa do Pacífico na fronteira do Canadá com os Estados Unidos, mas agora, conforme a citada sugestão de Roberto Cardoso de Oliveira, também atenta ao lugar dessas máscaras e dos personagens a elas relacionados na formação e dinâmica das identidades étnicas dos membros das várias sociedades que se distribuem nesta tríplice fronteira internacional.

Referências bibliográficas

- ANS, André-Marcel d'. 1975. *La Verdadera Biblia de los Cashinahua (Mitos, leyendas y tradiciones de la selva peruana)*. Tradução. Lima: Mosca Azul.
- CAPISTRANO DE ABREU, J. 1941. *Rã-txa hu-ni-ku-i(n): A lingua dos Caxinauás do rio Ibuacú, afluente do Murú (Prefeitura de Tarauacá)*. 2a. edição, com as emendas do Autor e um estudo crítico do Prof. Theodor Koch-Grünberg. Rio de Janeiro: Sociedade Capistrano de Abreu e Livraria Briguiet.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 1962. “Estudo de Áreas de Fricção Interétnica”. *América Latina*, Ano V (3): 85-90. Rio de Janeiro: Centro Latino-Americano de Ciências Sociais.
- _____. 1964. *O Índio e o Mundo dos Brancos: a situação dos Tukúna do alto Solimões*. São Paulo: Difusão Europeia do Livro.
- _____. 1983. *Enigmas e Soluções: exercícios de etnologia e de crítica*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, Fortaleza: UFC.
- DWYER, Jane Powell (org.). 1975. *The Cashinahua of Eastern Peru*. Por Kenneth M. Kensinger, Phyllis Rabineau, Helen Tanner, Susan G. Ferguson & Alice Dawson. Brown University-The Haffenreffer Museum of Anthropology (Studies in Anthropology and Material Culture 1).
- ERIKSON, Philippe. 1987. “Pères Fouettards en Amazonie. Bats-moi, mais Tout Doucement”. *L'Univers du Vivant* 20: 99-115. Paris.
- _____. Ms 1. “Of Maize and Women: near beer of the Amazonian Matis”.
- _____. Ms 2. “Les Ornaments Matis: prolongements de la physiologie, préludes à la cosmologie”.
- IHERING, Rodolpho von. 1968. *Dicionário dos Animais do Brasil*. São Paulo: Editora Universidade de Brasília.

²¹ Na sua segunda carta, informa Erikson que, em visita mais recente aos matis, soube que os *Mariwin* também falam, ou melhor, cantam durante os ritos de iniciação, mas não em outros contextos, o que acentuaria sua impressão de similaridade com as “almas cantantes” dos maiorunas, que, por sua vez, grunhem quando não cantam, e até se supõe que teriam uma linguagem própria. As conotações masculinas de uns e de outras são reforçadas pelo fato de se acreditar que as mulheres não veem nem os *Mariwin* matis nem as “almas cantantes” maiorunas fora da maloca.

²² Philippe Erikson, em sua primeira carta, promete um trabalho sobre elas em coautoria com Luis Calixto Mendez.

- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1979. *La Voie des Masques*. Edição revista, aumentada e acrescida de *Trois Excursions*. Paris: Plon.
- MELATTI, Julio Cezar. 1985. “A Origem dos Brancos no Mito de *Shoma Wetsa*”. *Anuário Antropológico/84*: 109-173. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- _____. 1986. “*Wenía*: a origem mitológica da cultura Marúbo”. *Série Antropologia* 54. Brasília: UnB-IH-DAN. Também divulgado em www.juliomelatti.pro.br/artigos/a-wenia.pdf.
- MONTAGNER, Delvair. 1985. *O Mundo dos Espíritos: estudo etnográfico dos ritos de cura Marúbo*. Brasília: Tese de Doutorado aprovada pelo Curso de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade de Brasília (mimeo).
- _____. 1986. “Simbolismo dos Adornos Corporais Marúbo”. *Revista do Museu Paulista* (Nova Série) 31: 7-41. São Paulo: USP.
- MONTAGNER, Delvair & MELATTI, Julio Cezar. 1975. “Relatório sobre os Índios Marubo”. *Série Antropologia* 13. Brasília: UnB-IH-DAN.
- _____. 1982. “A Criança Marubo: educação e cuidados”. Em *A Criança na Família e na Sociedade*, org. por Eunice Soriano de Alencar. Petrópolis: Vozes: 38-51 (publicado originalmente na *Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos* 143. Brasília: MEC-INEP, 1979: 291-301).
- NIMUENDAJU, Curt. 1952. *The Tukuna*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press (University of California Publications in American Archaeology and Ethnology 45).
- SEEGER, Anthony. 1980. *Os Índios e Nós: estudos sobre sociedades tribais brasileiras*. Rio de Janeiro: Campus.