

7ª aula

Os irmãos no sudoeste da Amazônia

Em 1989 publiquei “Dos Alicerces Somáticos das Culturas Panos Considerados por Elas Próprias”, na *Série Antropologia 78* (Brasília: UnB-IH-DAN). Uma versão ampliada e modificada do mesmo foi incluída no volume *Roberto Cardoso de Oliveira — Homenagem* (Campinas: IFCH-Unicamp, 1992, 143-166) com o título “Enigmas do corpo e soluções dos panos”. Nesse trabalho comparo entre si um rito dos matis, um mito dos marubos e três mitos dos caxinauás, que envolvem ideias relativas ao corpo humano e ao seu desenvolvimento, mantidas pelos índios que falam línguas da família pano, do sudoeste da Amazônia. Em todos os mitos abordados, mas não no rito, está explícita a disputa entre irmãos (primos paralelos inclusive) pelas mesmas mulheres. Aqui faço apenas uma apresentação resumida e modificada do artigo, que está reproduzido integralmente em www.juliomelatti.pro.br/artigos/a-enigmas.pdf.

Os *Mariwin*, dos matis

No artigo “Pères Fouettards en Amazonie. Bats-moi, mais Tout Doucement” (*L'Univers du Vivant*, n° 20, pp. 99-115, Paris, 1987) Philippe Erikson 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.

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. 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 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, 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. 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 milho, 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.

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 no seu *Dicionário dos Animais do Brasil* (São Paulo: Editora Universidade de Brasília, 1968). 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*, 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 cuiá. 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 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.

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 tocandeiras. 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.

Até aqui um resumo de versões autônomas da história de *Wasa*. Porém, quando ela é tomada como um episódio dentro do mito maior de *Wenia*, 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*.

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 branco (e não pretos, de se esperar caso estivessem relacionados com o ato de *Wasa*) —, Erikson o coloca numa posição de super-homem, alguém que estaria numa

classe de idade superior às demais (Erikson 1987: 113). O andar agachado, 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.

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, *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. 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.

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. Por conseguinte, *Wasa*, além de chorar, também fala, enquanto os *Mariwin* mugem, grunhem, mas não falam. 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*, hoje extinta, uma das criadas pelo grito de *Wasa*. Os *Mariwin*, embora não falem, têm seus adornos em volta da boca e do nariz. Não assinalariam eles a importância social da boca e do nariz, tal como Anthony Seeger, no capítulo 2 de seu livro *Os Índios e Nós* (Rio de Janeiro: Campus, 1980) apontou a relação entre os adornos suiás e o valor social de certos sentidos?

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. 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. 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.

***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*, a julgar pelas narrativas apresentadas em *La Verdadera Biblia de los Cashinahua*, por André-Marcel d'Ans (Lima: Mosca Azul, 1975).

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. Vivia 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.

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, 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 na linhas numeradas 3620-3691 por João Capistrano de Abreu no seu célebre *Rã-txa hu-ni-ku-ĩ* (Rio de Janeiro: Sociedade Capistrano de Abreu e Livraria Briguiet, 1941), 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.

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.

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, conforme Marcel d'Ans, pessoas iniciadas entoam cânticos, que são explicados aos demais, referentes à essência, origem e destino dos homens. 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.

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 sexualmente bem recebido ora rechaçado. 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 desacoroçado 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 indispor-las contra o outro irmão. E a narrativa contém outros episódios sem que chegue propriamente a um desfecho.

Há dois textos transcritos por Capistrano de Abreu 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?

Provavelmente *Saninwanka Banë* apenas exacerbasse de modo canhestro um comportamento comum aos demais caxinauás, pois em artigo no volume *The Cashinahua of Eastern Peru*, organizado por Jane Powell Dwyer (Brown University-The Haffenreffer Museum of Anthropology, 1975) assegura Kenneth Kensinger que: “A caça, quase tanto quanto o sexo, é a maior paixão da vida do homem caxinauá. E' 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” (p. 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 Phyllis 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 (pp. 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 (p. 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 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.

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. E' 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 *Inkanhasho*, 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 idade. De qualquer modo, essa discussão torna patente que esses personagens têm algo a ver com o ciclo de vida e as categorias de idade.

| Quadro comparativo | | | | | |
|--|-----------------|--------------------------------------|----------------------------|--------------------------------|------------------------|
| Sociedade | Matis | Marubo | Caxinauá | | |
| Personagem | <i>Mariwin</i> | <i>Wasa</i> | <i>Inkachasho</i> | <i>Iba Roa</i> | <i>Saninwanka Banë</i> |
| Ancestralidade | Sim | Sim | Não | Não | Não |
| Falar | Grunhe | Chora | Não fala | Queimado na boca | Finge ferida na boca |
| Bater/apanhar | Bate | Apanha Mas usa vegetais que ferem | Sem referências | Atingido por cunhado com fruta | Apanha |
| Intimidade com a esposa do irmão | Sem referências | Sim | Só com seus instrumentos | Sim | Sim |
| Supera deficiência após intimidade com a esposa do irmão | Sem referências | Sim | Sim | Sem referências | Sim |
| Andar | Agachado | Arrasta-se | Passos curtos e arrastados | Erecto | Finge arrastar-se |

As deficiências dos personagens marubo e caxinauás os põem numa como que reclusão. *Wasa* e *Inkachasho* 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 *Mariwin* e suas cunhadas. Por outro lado, embora se saiba que irmãos tenham as mesmas mulheres como possíveis esposas, faltam-me dados sobre o comportamento do homem marubo para com as mulheres efetivamente casadas com seus irmãos.

Por sua vez *Iba Roa* e *Saninwanka Banë* parecem desempenhar as atividades sexuais normalmente, o segundo até com imaginosa desenvoltura. Mas a intimidade de *Inkanchasho* com as mulheres se faz através dos instrumentos e artefatos delas. Aliás, o instrumento feminino que esse herói caxinauí 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, conforme Delvair Montagner em seu artigo “Simbolismo dos Adornos Corporais Marúbo” (*Revista do Museu Paulista*, Nova Série, vol. 31, 1986). 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, conforme Phillipe Erikson no seu artigo “Of Maize and Women: near beer of the Amazonian Matis” (ms.).

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 em outro artigo “Les Ornaments Matis: prolongements de la physiologie, préludes à la cosmologie” (ms.), 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 denteção 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. Se a isso acrescentarmos a equivalência apontada por Erikson entre adornos e pelos, adornos e energia, e adornos e a gradual inserção na sociedade, 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 atualmente a zarabatana. 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, 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.