

Um cline mítico na América do Sul  
Occidental. Explorando um conjunto  
levistraussiano\*  
A mythic cline in Western South America.  
Exploring a lévi-straussian ensemble

Peter Gow\*\*

**Resumo:** Este artigo explora um *conjunto* na América do Sul Occidental, identificável como um gradiente consistente de transformações de mitos de origem da lua narrados por povos indígenas que habitam uma área considerável no sudoeste do vale amazônico. O conceito de *conjunto* foi proposto primeiramente por Lévi-Strauss em *Mitológicas*, mas pouca atenção tem sido dedicada a ele na antropologia. O foco do artigo é a demonstração de que o conjunto em estudo realmente existe e possui propriedades bem definidas e inesperadas. A análise não procura explicar porque este *conjunto* existe, embora apresente uma tentativa de explorar seus correlatos sociológicos.

**Palavras-chave:** Mito; Amazônia; Lévi-Strauss.

**Abstract** The present article explore an *ensemble* in Western South American identifiable in a consistent gradient of transformations of myths of origin of the moon from indigenous communities over a considerable area of the southwestern Amazon valley. The concept of the ensemble was first proposed by Lévi-Strauss in the *Mythologiques*, but little attention has been paid to it in anthropology. The articles main focus is the demonstration that the *ensemble* under study actually exists, with highly consistent and unexpected properties. It makes no attempt to explain why this *ensemble* exists, although some attempt is made to explore its sociological correlates.

**Key-words:** Myth; Amazonia; Lévi-Strauss.

\* Tradução de Nádya Heusi  
Silveira.

\*\* Professor de Antropologia Social na Universidade de St. Andrews, publicou extensamente sobre seu trabalho de campo realizado no rio Bajo Urubamba, na Amazônia peruana. Também desenvolve um projeto de pesquisa sobre as transformações sociais que vêm ocorrendo, desde o século XVIII, no sul das Highlands, na Escócia.  
pgg2@st-andrews.ac.uk

O percurso normal das coisas na antropologia, como em outras ciências, é o pesquisador ser submetido ao caos, seguido do longo trabalho de reduzi-lo a algum tipo de ordem usando todos os poderes do pensamento analítico. A nova situação para os antropólogos é encontrar uma ordem pré-existente sem ter a menor idéia do que tal forma possa significar e, menos ainda, qual seja sua origem.

Neste artigo, vou examinar o que parece ser um pequeno aspecto da mitologia do povo Yine ou Piro, falante de uma língua aruak, que vive no rio Bajo Urubamba, no sudoeste da Amazônia. Este detalhe tem me intrigado por muitos anos: a aparente ausência de qualquer menção ao incesto em suas histórias sobre a origem das marcas no rosto da lua, as manchas da lua como dizemos. Dessa forma, pretendo homenagear o trabalho seminal e absolutamente inspirador de Claude Lévi-Strauss, pois a resolução da minha perplexidade emana da magistral *Mitológicas*.

A solução do enigma se encontra em uma passagem do capítulo final de *L'homme nu*, o volume final das *Mitológicas*. Aí escreve Lévi-Strauss:

Já está na hora de a etnologia se livrar da ilusão totalmente inventada pelos funcionalistas, que tomam os limites práticos a que o tipo de estudo que preconizam os confina por propriedades absolutas dos objetos assim estudados. Se um etnólogo fica acantonado durante um ou dois anos numa pequena unidade social, bando ou aldeia, e se esforça por apreendê-la como totalidade, isso não é razão para crer que, em níveis diferentes daqueles em que a necessidade ou a oportunidade o colocaram, tal unidade não se veja variavelmente dissolvida em conjuntos de que ele, em geral, nem desconfia.<sup>1</sup> (1971, p. 545)

O que pretendo fazer é dar um exemplo empírico de um *conjunto* levistraussiano sob a forma de um cline mítico existente na América do Sul Ocidental. Por cline mítico quero dizer um gradiente de mudanças sistemáticas entre um ponto e outro ao longo de um eixo, que neste caso é geográfico.

## **A origem das marcas no rosto da lua**

Ainda que eu esteja em busca de um *conjunto*, o que de acordo com Lévi-Strauss é diferente daquilo que pode ser respondido pela ilusão funcionalista, é importante começar com dados tão concretos quanto possível. Antonio Urquía, um homem piro que vive na aldeia Santa Clara, no rio Bajo Urubamba, contou-me o mito muito breve, que transcrevo a seguir, em abril de 1982:

Meus avós disseram que as estrelas eram gente. Assim era a lua. A lua costumava descer para a terra. Uma menina, que não dormia com os homens daqui, dormiu com a lua. Ela pintou o rosto da lua com jenipapo. Por este motivo, a lua tem marcas pretas quando está cheia.

Na época do meu trabalho de campo eu tinha uma vaga idéia sobre o que tratava *Mitológicas*. Levei para o campo dois volumes de uma excelente tradução espanhola publicada em Buenos Aires. Até então eu não tinha lido a obra toda, nem tinha a dimensão exata de seu conteúdo. Li alguns trechos, mas não era propriamente um leitor de Lévi-Strauss. No entanto, sabia o suficiente sobre as *Mitológicas* para perceber que havia algo incomum no fato de essa pequena história contada por Antonio não mencionar o incesto.

Eu sabia, e pensava que sabia disso pela autoridade de Lévi-Strauss, que o mito indígena americano da origem das manchas da lua invariavelmente envolvia um incesto entre irmão e irmã. Evidentemente Lévi-Strauss nunca disse algo desse tipo, pois sua preocupação central em *Mitológicas* é com a variação mítica enquanto tal. Para entender o assunto, você precisa fazer mais do que uma leitura superficial das *Mitológicas*.

## **A versão kuniba**

Existe, entretanto, uma outra versão piro do mito da lua que menciona sim o incesto. Os Piro do Urubamba são um dos vários povos falantes da língua piro que habitam o sudoeste amazônico. Mais adiante, em direção ao norte, descendo o rio Ucayali, estão os Piro do Cushabatay, que falam o mesmo dialeto que os Piro do Urubamba. A sudeste dos Piro do Urubamba estão os Piro do Manú, uma comunidade estudada por Minna Opus, e os voluntariamente isolados Mashco. Mais distante, a leste do Urubamba, está o povo manchineri do rio Iaco, no Peru e no Brasil. Vários outros povos de língua piro viveram no Curanja, um afluente do alto Purús. Por último, a nordeste do Urubamba viveu o povo kuniba, no médio rio Juruá. Todos esses povos falam ou falaram dialetos da mesma língua, a despeito de sua extrema dispersão geográfica.

Muito pouco se sabe sobre os Kuniba, pois eles foram massacrados em 1912, a mando dos patrões da borracha brasileiros, e todos os poucos sobreviventes foram levados como escravos para o rio Branco, no norte da Amazônia (ver Carvalho, 2002). Curt Nimuendaju, o renomado etnógrafo alemão-brasileiro, encontrou um desses sobreviventes em Manaus, em 1921, uma mulher chamada Carolina, e registrou uma pequena lista de palavras que obteve dela, a qual mostra claramente que o

Kuniba era um dialeto da língua piro (Valle Bentes; Nimuendajú, 1922). Ele também registrou pelo menos um mito. Não sabemos se esse mito foi contado também por Carolina, mas é bem provável que sim.

O mito registrado por Nimuendajú diz o seguinte:

Um homem tinha viajado, deixando sua esposa em casa. Na ausência do marido, toda noite ela era visitada em sua rede por um homem desconhecido. Um dia ela preparou tinta do fruto de jenipapo e passou no rosto do seu visitante noturno, a fim de reconhecê-lo durante o dia. Assim descobriu que ele era um de seus próprios irmãos. No dia seguinte, ela contou à sua mãe o que tinha feito e em vão elas procuraram o homem pintado. Então, o chefe da aldeia ordenou a todos os homens que se reunissem com ele e todos vieram, exceto o irmão culpado. Ele tinha se escondido e teve que ser arrastado ao encontro do chefe. Quando o seu crime foi descoberto os outros bateram nele e depois o deixaram ir. Uma vez livre, ele ameaçou voltar e acabar com todas as pessoas da aldeia. Seu irmão, porém, seguiu-o secretamente, para ver o que ele planejava fazer.

Ao anoitecer o malfeitor chegou a uma aldeia estrangeira e lá entrou. Imediatamente seus moradores o atacaram e mataram. O irmão que o seguia se escondeu por perto, no buraco de uma árvore, de onde observou como os inimigos cortaram a cabeça do homem morto, atirando-a em um monte enquanto queimavam seu corpo. O homem decidiu levar a cabeça para casa. Logo que escureceu ele deixou seu esconderijo e catou muitos vaga-lumes, esfregou-os em seu rosto, corpo, braços e pernas, que ficaram luminosos. Agora ele parecia um fantasma e quando foi para o meio dos inimigos, que ainda estavam reunidos no pátio, eles fugiram apavorados e se esconderam na casa. O homem juntou a cabeça do irmão e fugiu com ela. Por mais que corresse, não era possível chegar a sua aldeia naquela noite. Por isso ele decidiu enterrar a cabeça na manhã seguinte e, tendo feito uma cama, foi dormir. No dia seguinte bem cedinho a cabeça ao seu lado começou a falar: “Meu irmão, me dê água!” O homem ficou surpreso: “O que está acontecendo com essa cabeça?” Ele foi pegar água e ofereceu para a cabeça, para que ele pudesse beber, mas o líquido escorreu pelo pescoço cortado. Ele foi buscar mais, mas o resultado foi o mesmo. Ele, então, cavou um buraco fundo no local onde estava, deixou a cabeça enterrada ali e continuou a viagem para sua aldeia. Ao ver uma árvore com frutas ele subiu para comer, pois estava com fome. A essa altura a cabeça tinha escapado do buraco e vinha saltando pela trilha atrás do irmão. Ao vê-lo sentado na árvore, pediu para jogar algumas frutas. O homem pegou uma e atirou bem longe floresta adentro. Sem esperar, a cabeça saiu pulando para buscar a fruta. O homem aproveitou a ausência da cabeça para descer rapidamente e correr de volta para a aldeia. “Eles mataram meu irmão e sua cabeça se tornou um fantasma!”, ele contou aos outros. Todos se esconderam na casa comunal, fechando bem as portas, pois

a cabeça vinha se aproximando aos saltos. A cabeça chegou na porta e pediu para sua mãe abrir, mas ninguém respondeu. Ele chorou e se lamentou durante toda a noite lá fora: “O que me resta fazer? Eu não posso ser um macaco, porque eles irão me comer. Eu não posso ser água, porque vão me beber e me ferver. Não posso ser uma pedra, porque eles defecarão em cima de mim”. Ele ficou falando assim e de manhã lembrou-se da lua. “Eu serei a lua”, ele disse. “Depois de três dias vou aparecer e, então, algo acontecerá com minha irmã (isto é: ela irá menstruar; naquela época, como não existia lua ainda, as mulheres nem menstruavam, nem davam a luz). E assim será a cada vez que eu aparecer de novo”. Então ele pediu para sua mãe lhe dar uma bola de fio de algodão; ela atirou no pátio o que ele pedia através de um buraco na parede. Ele então jogou a bola para o céu, mas o fio era muito curto; ele pediu outra bola. Desta vez ele alcançou o céu ao desenrolar o fio. Quando ele já estava alto, seu povo saiu da casa e viu como ele ia indo cada vez mais para cima e como, no final, ele desapareceu no céu. (Nimuedajú, 1986, p. 89)

Obviamente, esse mito é uma versão bastante ampliada do mito que me contou Antonio, conhecido a partir de outras versões dos Piro do Urubamba, mas com duas diferenças fundamentais. Além do que eu havia comentado antes, que esses mitos nunca mencionam diretamente o incesto, as versões divergem no sentido que enquanto o mito kuniba descreve a origem da lua, nas variantes do Urubamba a lua existia previamente como lua.

A história das aventuras da cabeça decapitada do mito kuniba está presente no Urubamba, mas como um mito separado, publicado por Alvarez (1960) como “A Cabeça Faminta”. No entanto, este último mito não faz referência alguma à lua, já que afirma explicitamente que a cabeça decapitada permaneceu na terra, aparentemente originando certo espírito da floresta chamado em quechua *ayañahui*, “os olhos do morto”, nome que se refere a uma espécie de vagalume. A única versão do Urubamba que associa a lua a essa cabeça errante, mas apenas vagamente, é a versão minimalista do mito sobre a lua contada por Artemio Fasabi na conversa que inicia *An Amazonian Myth and Its History*, quando ele disse que sua mãe tinha contado para ele que:

[...] As pessoas antigas diziam que a lua é um homem sem lar, que está sempre vagando. (Gow, 2001, p. 37)

Os leitores familiarizados com meu relato no livro estão cientes do porquê isto é tudo que sei dessa versão.

O povo manchineri do rio Iaco, no Acre, falante do mesmo dialeto piro que os Kuniba, narra esse mito de forma semelhante, mas bem condensada: a lua é um homem que tem relações incestuosas com sua

irmã, é manchado por ela e, então, depois de pensar em virar um falcão, decide tornar-se lua (Virtanen, 2007). Vale notar que os informantes de Virtanen eram pessoas jovens. É possível que seus parentes mais velhos tenham contado esse mito em um formato ampliado, mas parece pouco provável que esses jovens narradores deixariam de fora o dramático encontro do ser que se tornará lua com os inimigos, sendo esta uma característica padrão do mito manchineri.

### **Versões pano-purús**

Além de todos os povos falantes da língua piro, os Kuniba compartilham esse mito com seus vizinhos próximos que falam línguas pano e que vivem em áreas ao sul e a oeste. Esses povos vizinhos falavam duas (ou talvez três) línguas diferentes, o que no modelo de duas línguas d'Ans (1970) denominou Pano-Purús e Cashinahua.

A versão pano-purús mais conhecida desse mito é, sem dúvida, aquela registrada por Janet Siskind (1973) na década de 1960, narrada por Basta, um homem sharanahua que vivia na comunidade de Marcos, no alto rio Purús, no Peru. Antes do período da indústria da borracha, o povo de Basta tinha vivido nos rios Envira e Tarauacá, afluentes do Juruá, mais a nordeste, onde viveram os Kuniba. A versão sharanahua é muito similar à versão kuniba, apesar da grande diferença entre as línguas faladas por estes dois povos. E a análise de Siskind desse mito é persuasiva e admirável. Voltarei a este mito e à análise de Siskind adiante.

Townsley (1993) registrou e discutiu uma versão semelhante que ouviu dos Yaminahua do Peru, mas nem todas as versões pano-purús do mito assumem essa mesma forma. Calavia Saéz (2006) registrou uma versão dos Yaminahua do rio Acre, no Brasil, na qual a mulher com quem o homem dormiu é mencionada, em português, como “prima” em vez de “irmã”. Esse detalhe é um pouco estranho, já que prima é um termo intrinsecamente ambíguo em relação à terminologia de parentesco yaminahua, a qual se ajusta perfeitamente ao modelo dravidiano. Será que esse termo significa “prima paralela” e, portanto, uma mulher proibida como parceira sexual, ou será uma “prima cruzada”, logo uma mulher totalmente apropriada como parceira sexual? Na primeira opção haveria somente um ligeiro enfraquecimento do tema do incesto irmão-irmã; na segunda, a opção de Calavia Saéz, o tema do incesto terá então desaparecido completamente.

Além destas, Girard registrou uma versão marinahua que lhe contou Cecil Hawkins, um linguista do Summer Institute of Linguistics, a qual

não faz qualquer menção ao incesto ou às marcas no rosto da lua. O mito começa assim:

Um homem decapitou um de seus inimigos. Outros chegaram para olhar a cabeça e, em seguida, colocaram num saco, mas ela escapava a cada vez que eles tentavam impedir. (Girard, 1958, p. 229)

Esta versão, por sua vez, segue as versões kuniba e pano-purús. Ela é ainda mais misteriosa do que as outras versões visto que, embora os linguistas tenham dúvidas se os Sharanahua e os Yaminahua compartilham a mesma língua ou se esses povos falam duas línguas diferentes e estreitamente relacionadas, eles estão certos de que Sharanahua e Marinahua são apenas dois nomes para designar a mesma língua.

### **Versões cashinahua**

Quando nos voltamos para o povo cashinahua, falante de uma outra língua pano da área Juruá-Purús, encontramos essa mesma variedade repetida, porém com uma complexidade ainda maior. Em 1914, Capistrano de Abreu publicou três versões cashinahua do mito de origem da lua, recolhidas de dois homens jovens. Duas destas versões correspondem à versão marinahua publicada por Girard. Nenhuma das três menciona o incesto. Marcel d'Ans publicou uma versão, coletada nos anos 1960 em circunstâncias pouco claras, que corresponde à versão yaminahua de Calavia Saéz, onde, todavia, os protagonistas incestuosos são referidos como primos paralelos (os termos originais cashinahua não estão incluídos). Cecilia McCallum (1989) publicou uma versão que se aproxima da versão kuniba, com o tema do incesto irmão-irmã, como também Els Lagrou (2007).

A refinada variedade de versões cashinahua para esse mito tem motivado relativamente poucos comentários na florescente literatura etnográfica sobre esse povo. McCallum é a única a considerar o fato de que cada variante é compatível com características específicas associadas à maneira como o povo cashinahua entende o incesto, regula os casamentos e controla a geração de novas pessoas. Nos termos da discussão aqui proposta, uma das versões de Capistrano de Abreu se destaca como a maximamente aberrante, aquela em que a lua é mulher – uma menina que se recusa a casar.

## Versões amahuaca

À medida que seguimos avançando em direção ao sul e a oeste, essa versão cashinahua aparentemente aberrante encontra eco no que diz o povo amahuaca. A língua amahuaca origina um terceiro (ou quarto) grupo linguístico, juntamente com o Pano-Purús e o Cashinahua, porém com uma diferença importante: os falantes do Amahuaca sempre viveram bem mais para sul e oeste, nos tributários da margem direita dos rios Bajo Urubamba e Alto Ucayali. Por conseguinte, os Amahuaca estão em contato histórico permanente, tanto pacífico quanto hostil, com os Piro do Urubamba. Infelizmente, nosso conhecimento da mitologia amahuaca é muito fragmentado, ou parece muito fragmentário. Voltarei a esse ponto.

Conheço quatro versões amahuaca do mito. Em duas delas (Huxley; Capa, 1965; Dole, 1998), o homem lua tem relações incestuosas com sua irmã, mas desempenha papel menor no mito, o qual se volta para as viagens e a morte de sua irmã e depois para as aventuras de seus filhos que se tornam a constelação das Plêiades. Em uma dessas versões amahuaca, aquela registrada por Dole, o sol é descrito como a irmã da lua. Essa versão também não aborda o assunto das marcas no rosto da lua. Em uma terceira versão registrada por Woodside (2005), o incesto não é mencionado, mas o rosto da lua marcado com tinta é mencionado.

A quarta versão (Dole, 1998), que de fato é um minúsculo fragmento, mantém o relacionamento incestuoso entre a lua e o sol, contudo inverte seus sexos, pois aqui a lua tem sexo feminino e o sol masculino. Seria tentador ignorar completamente essa fragmentar quarta versão, não fosse o mito da lua mulher registrado por Capistrano de Abreu entre os Cashinahua, o que mostra que essa inversão do sexo da lua é imanente nesse conjunto transformacional.

A mitologia amahuaca é a única, entre os povos citados até agora, em que a lua está diretamente associada ao sol em um mesmo mito. As outras mitologias têm mitos sobre o sol, mas eles não explicitam combinação alguma com os mitos sobre a lua. Estruturalmente, a mitologia amahuaca parece ser caracterizada pelo nível extremo de “deformação”, para emprestar um conceito da geologia. Como uma paisagem em uma área de atividade tectônica elevada, ele apresenta uma imagem desordenada da complexidade. Por exemplo, as versões de Huxley e Dole do mito da lua com sexo masculino, repentinamente, parece que se tornam outro mito completamente diferente, aquele sobre a mulher morta por uma onça e as aventuras subsequentes de seus filhos póstumos. Este último, fundamentalmente um mito cosmogônico, é bastante conhecido

não só nas redondezas dos Piro do Urubamba, mas também a partir de versões bem mais distantes. Ele ocorre desde a península de Goajiro, na Colômbia, passando pelo noroeste do Amazonas e Mato Grosso, até o sul do Brasil. A versão de Woodside traz embutida a história da origem das manchas no rosto da lua, naquele que é para o povo cashinahua o mito cosmogônico central do grande dilúvio e da origem da humanidade (D'Dans, 1975). Embora conceitos como “o mito cosmogonicamente importante do povo tal” sejam extremamente suspeitos, talvez refletindo as predileções analíticas do etnógrafo muito mais do que as da população estudada, a mitologia amahuaca apresenta uma complexidade desconcertante que o analista é tentado fortemente a associar às deficiências do registro etnográfico em vez de às realidades do mundo.

### **Versões pano do Ucayali**

Continuando na direção oeste a partir de onde vivem os Amahuaca, chegamos ao rio Ucayali e seu principal afluente, o Urubamba. Estamos de volta, portanto, aos Piro do Urubamba, entre os quais nossa jornada começou. Ao norte do território dos Piro do Urubamba, ou mais apropriadamente, descendo o rio desde lá, encontramos os povos Conibo e Shipibo, falantes de uma língua pano estreitamente relacionada às dos demais povos que estivemos considerando até agora. Várias das versões shipibo-conibo conhecidas são quase idênticas às versões piro do Urubamba, onde o tema do incesto está ausente e o foco é dirigido para as origens das manchas da lua (Eakin; Lauriault; Boonstra, 1980, p. 58; Odicio *apud* Cardenas, 1989, p. 122). O fato de que as mitologias dos povos pano e de língua piro apresentem uma transformação idêntica da área do Urubamba-Ucayali para a área Juruá-Purus sugere a existência de um profundo significado na própria transformação mítica.

Seria tentador supor que o tema do incesto irmão-irmã e da origem das manchas da lua é um “opcional extra” nos mitos de origem da lua encontrados no Juruá-Purus e no Ucayali, tendo em vista que a versão marinahua e duas das versões cashinahua falham em mencionar esses detalhes. Por isso, tais versões começam falando do confronto com os inimigos e da preocupação do irmão daquele que irá se tornar lua. Além do mais, o mito dos Piro do Urubamba sobre “A Cabeça Faminta” é praticamente idêntico às versões marinahua e cashinahua. Talvez existam realmente dois mitos que são, apenas por acaso, associados na área Juruá-Purus e completamente separados na área do Ucayali-Urubamba: um mito sobre o incesto e a origem das manchas na lua, e outro mito sobre as

aventuras da cabeça decapitada. Poderíamos presumir que a ligação entre eles é frágil e, portanto, facilmente rompível. Esta hipótese, no entanto, é obviamente equivocada, pois mesmo quando o tema do incesto e da origem das manchas na lua está ausente nos mitos do Juruá-Purus, eles ainda são essencialmente mitos de origem da lua. O mito dos Piro do Urubamba sobre “A Cabeça Faminta” não tem qualquer associação lunar.

A mudança do sexo da lua, observada nas mitologias dos povos cashinahua e amahuaca reaparece também entre os povos pano do Ucayali. Heath (1980) registrou um mito shipibo-conibo sobre a lua no qual o incesto irmão-irmã aparece, mas sem qualquer menção às marcas deixadas no rosto da lua; e nele a lua é mencionada como mulher e não como homem. Em uma versão deste mito, registrada em 1912 por Diaz Castañeda (1922), um leigo curioso e com muita experiência entre o povo conibo, a mulher lua rejeita os avanços sexuais de seu irmão, o sol, e por vingança é marcada por ele com tinta de jenipapo. Esse mito corresponde rigorosamente à versão cashinahua da lua mulher que se recusa a casar. Comparado com os mitos dos povos piro e de língua pano que vivem para leste, os mitos existentes no Ucayali-Urubamba parecem ser confrontados por uma escolha entre o tema da origem das manchas da lua e o tema do incesto – eles podem se referir a um ou a outro, mas não a ambos os temas.

De um modo mais geral, contudo, temos uma transformação coordenada de leste para oeste, ou talvez, mais propriamente, de nordeste para sudoeste. Neste movimento abrangendo desde o Juruá-Purus até o Ucayali-Urubamba, o mito de origem da lua mostra um enfraquecimento da relação entre o ser que se tornará lua e a mulher que marca permanentemente o seu rosto. Há versões em que o incesto irmão-irmã pode ser atenuado a uma ofensa bem menos grave entre parentes distantes ou mesmo entre um homem e uma mulher não aparentados; em outras versões, a lua deve se tornar mulher a fim de restabelecer o tema do incesto, perdendo assim o tema da origem das manchas da lua.

Preciso confessar que eu tinha formulado essa análise como parte de uma tentativa para explicar o que agora considero ser uma não-questão: a ausência de qualquer referência ao incesto na maioria dos mitos sobre a lua dos Piro do Urubamba. A ausência do motivo do incesto nos mitos piro do Urubamba, confirmada pelas versões correspondentes encontradas entre os Pano do Purús, os Cashinahua e os Shipibo-Conibo, não é um problema real. A despeito da extrema variedade geográfica e da banalidade do motivo do incesto irmão-irmã nos mitos conhecidos, não há um “estado normal” desse mito, conseqüentemente, não há

desvios da normalidade. Tudo o que possuímos é sua extraordinária variedade. As versões piro do Urubamba, apesar do aparente desvio, pertencem a esse intervalo de variação.

A oeste dos Shipibo-Conibo vive o povo Uni-Cashibo, cuja língua parece ser a mais divergente entre as línguas da família pano que até agora consideramos. Os dados de Tessmann (1999), Wistrand (1969) e Frank (1994) são relativamente ricos apesar de aparentemente contraditórios: a lua e o sol são representados de forma consistente como um par incestuoso irmão-irmã, mas por vezes o homem é a lua, por vezes é o sol. As versões mais recentes, talvez as mais confiáveis, são consistentes em descrever um sol homem e uma lua mulher, embora eu não esteja disposto a rejeitar versões aparentemente aberrantes em troca da inútil busca da norma.

### **Versões asháninka e machiguenga**

Se continuarmos indo além, a oeste do Urubamba, no território dos Asháninka, falantes de uma língua aruak como os Piro, pertencente, contudo, a uma subfamília diferente, o tema da lua e do incesto reaparece, ainda que de maneira atenuada. Na mitologia asháninka, *Kashiri*, a lua, é um importante herói cultural, o inventor do cultivo da mandioca. A lua é também o pai de *Pawa*, “pai”, *Inti*, a deidade solar.

Nas versões asháninka do mito da lua, um ser celeste já existente desce à terra e tem relação sexual com uma menina adolescente que, muitas vezes, está implicitamente em reclusão pubertária. Em ao menos uma versão registrada por Weiss (1975), a menina adolescente é referida como a filha da irmã da lua, que então passa a ser a mãe do sol. As relações sexuais entre o irmão da mãe e a filha da irmã são certamente consideradas incestuosas pelos Asháninka, mas podem ser pensadas como menos graves do que o incesto irmão-irmã, ou melhor, no caminho para o casamento ideal entre primos cruzados.

Ao sul da região dos Piro do Urubamba, o povo machiguenga, falante de uma língua que difere minimamente do Asháninka, narra um mito, ou mitos, sobre a lua e o sol, que são praticamente idênticos àqueles dos Asháninka (Weiss, 1975). Em termos do sistema que estou discutindo aqui, há uma pequena e importante diferença: os mitos machiguenga não mencionam o incesto, mas falam sim da origem das marcas no rosto da lua. Essas marcas, porém, são feitas com sangue, não com tinta.

Entre os Asháninka, a origem das marcas no rosto da lua é idêntica àquela de algumas versões machiguenga, entretanto, é um mito separado

no qual a lua não é o protagonista principal. Além disso, Weiss registra que um mito asháninka descreve o sol e sua irmã, e observa sua posição anômala. Ele sugere que se trata de um empréstimo recente dos Yanesha’.

### **Versões yanesha’**

Se continuarmos em direção a oeste, para a terra do povo yanesha’ (anteriormente conhecidos como Amuesha, e também falantes de uma língua aruak, mas de ainda outra subfamília), o mito da lua sofre uma aparentemente dramática transformação em relação aos mitos asháninka, pois a lua muda do sexo masculino para o feminino (Santos, 1991). Como vimos, todavia, essa transformação ocorre nas mitologias dos Cashinahua, Amahuaca, Shipibo-Conibo e Uni-Cashibo. Tal como nas mitologias variantes da lua mulher dos Shipibo-Conibo e Uni-Cashibo, essa substituição é acompanhada por uma intensificação marcante da relação de germanos, pois essa lua mulher é irmã gêmea do sol. Santos (1991) apresenta alguma evidência de que o incesto, sob a forma de casamento entre primos paralelos, foi aprovado por alguns Yanesha’ como uma possibilidade desejável. No geral, contudo, esse tipo de casamento era estritamente proibido, e, por assim dizer, divinizado e celestializado nas personagens de Yompor Ror e Yachor Arrorr, “avô sol” e “avó lua”, respectivamente.

Os dados yanesha’ são complexos, pois Weiss (1975) cita uma versão diferente registrada por Julio Tello, na qual a lua é o homem e o sol é a mulher, embora retendo sua índole de irmãos incestuosos. A versão de Tello poderia ser simplesmente um registro equivocado, porém, parece estranho que esse arqueólogo peruano tão famoso tenha se enganado desse tanto, dado que os gêneros gramaticais do sol e da lua em sua língua nativa (*el sol* e *la luna*) são equivalentes ao da cosmologia inca, o que o teria predisposto contra este erro.

### **Mitos andinos**

Se continuarmos nossa busca percorrendo em direção a oeste e sul, encontraremos o mito sul-americano sobre a lua e o sol mais famoso de todos, o mito inca sobre *Mama Killa*, a “mãe lua”, e seu esposo e irmão *Inti*, o “sol”. Sarmiento escreve o seguinte a respeito da segunda criação do deus Viracocha Pachayachachi na ilha de Titicaca, que fica no lago de mesmo nome:

Viracocha foi para esta ilha e ordenou ao sol, à lua e às estrelas que aparecessem e subissem ao céu, para iluminar o mundo, e assim foi feito. Eles dizem que ele fez a lua muito mais brilhante do que o sol e que por ciúmes o sol jogou um punhado de cinzas em seu rosto quando eles estavam prestes a subir para o céu. Desde então [a lua] tem essa cor escurecida que tem agora. (2007, p. 49)

Este mito exhibe pouca semelhança com os mitos amazônicos discutidos até agora. De fato, a centralidade dada a uma divindade criadora é alheia a eles. Por outro lado, é notável que ele contenha o eco dos mitos do Ucayali e do Juruá-Purus no escurecimento do rosto da lua com cinzas. Ademais, a realeza inca valorizava o incesto irmão-irmã como o ideal de estado conjugal, como é bem sabido, de modo que cada Inca e sua esposa eram (pelo menos idealmente) a continuidade da replicação de casamentos ancestrais entre irmãos e irmãs plenos. Essa valorização do incesto irmão-irmã era estritamente limitada ao casal real e contrasta marcadamente com o aparente horror contra tais uniões matrimoniais no restante da área aqui considerada.

## O sexo do sol e da lua

O que podemos fazer exatamente com esses dados? Se começarmos entre o povo kuniba do médio rio Juruá, em 1921, e avançarmos até Cuzco, no sul dos Andes peruanos, no século XVI, encontraremos um cline mítico que vai de uma explicação sobre a origem das marcas na lua homem em termos do incesto irmão-irmã para uma explicação sobre a origem das marcas na lua nos mesmos termos do incesto irmão-irmã, exceto que aqui o sexo da lua está invertido. Entre essas versões encontramos uma gradação completa de formas intermediárias. As distâncias envolvidas são enormes. Creio ser isso que Lévi-Strauss entende por um *conjunto*, mas o que poderia significar esse cline mítico na vida de pessoas reais?

Nesse caso, penso que é possível dispor de uma alternativa que surge facilmente em mente. É quase certo que não estamos considerando aqui o que os linguistas chamam de uma unidade genética. Quero dizer, é muito pouco provável que os mitos em questão sejam os mitos “filhas”, todos descendentes de um suposto “mito mãe” compartilhado anteriormente por todos estes povos. As evidências linguísticas, por si só, refutariam essa idéia, pois as línguas em que esses mitos têm sido contados pertencem a três famílias bem diferentes (Aruak, Pano e Quechua), que não são consideradas estreitamente relacionadas pelos linguistas.

Explicando de maneira conservadora, eu diria que estas línguas representam um processo histórico de diversificação linguística muito mais longo do que aquele que diferencia as línguas indoeuropéias. Os estudiosos destas últimas, línguas mais bem estudadas, tanto quanto me é dado saber, não foram capazes de reconstruir os “protomitos” indoeuropeus na medida semelhante do sucesso que têm tido com os protolêxemas, características protosintáticas, ou mesmo contextos protoculturais.

Em vez disso, o cline mítico é muito mais próximo do que linguistas chamam de “difusão areal”, processo pelo qual línguas não relacionadas que são faladas por povos vizinhos passam, com o tempo, a se assemelha-rem nas formas fonêmicas, lexicais e sintáticas. Os linguistas, porém, parecem estar excessivamente influenciados pela antiquada noção kroeberiana de “área cultural”, uma entidade circunscrita e superposta a determinada cultura ou sociedade que a produziu.

### **O poder do incesto**

Vamos voltar para a etnografia e a ilusão gratuita dos funcionalistas. Penso que o livro de Janet Siskind, *To Hunt in the Morning*, é, ao mesmo tempo, uma etnografia clássica e um precursor menosprezado de muito do que se tem pensado recentemente sobre a natureza das sociedades indígenas nas Terras Baixas Sul Americanas. Muitos especialistas leram a excepcional simplicidade dessa etnografia de maneira simplista ou mesmo como um produto da simplicidade de pensamento da autora, em vez de vê-la como uma manifestação de sua admirável clareza de pensamento e de propósito.

No sentido usado por Lévi-Strauss, a excelente descrição e análise dos Sharanahua feita por Siskind é funcionalista, na medida em que é um estudo monográfico desse povo redigido quase exclusivamente em termos do que eles eram durante seu trabalho de campo. Siskind não nega que os Sharanahua têm uma história, nem afirma que eles não têm vizinhos. Ao contrário, ambas são questões centrais em seu relato, só que sua análise é baseada fundamentalmente na coerência funcional de diversos aspectos da vida na aldeia de Marcos na década de 1960.

As análises funcionalistas têm sido pouco estimadas na antropologia há vários anos, muitas vezes por razões equivocadas. Não há nada de errado com o funcionalismo, em essência, visto que ele aponta simplesmente para o fato de que cada área da vida de um determinado grupo humano está ligada a todas as outras áreas de suas vidas. Na

verdade, basta apenas ler a antropologia pré-funcionalista com todas aquelas hipóteses históricas audaciosas e, por vezes, absurdas para entender o grande salto que o funcionalismo promoveu. Como notou Stephen Jay Gould (2002), a análise funcionalista é uma etapa necessária em qualquer ciência da vida, de modo que descrever o relato de Siskind sobre os Sharanahua como funcionalista não é um insulto, mas um elogio.

Siskind utiliza o mito de origem da lua em um ponto-chave de seu relato, quando descreve “O Plano Social do Universo” do povo Sharanahua. E sua explicação é notável pela antevisão. Ela escreve:

Como o mito parece demonstrar, a irmã é essencial já que sem ela não haveria uma regra de incesto a ser burlada, e apenas por meio da proibição do incesto e do exílio da lua a sociedade pode continuar. O exílio da lua e o subsequente intercuro sexual com as mulheres da maloca transformam meninas em mulheres, com o aparecimento da menstruação, o que sugere a continuidade da vida através da capacidade de conceber. O mito da lua é a racionalização sharanahua da sua concepção do universo social. As palavras de um antropólogo são menos vívidas, mas olhando para a estrutura que ordena o fluxo e as vicissitudes da vida cotidiana, ele também encontra o cerne do esquema social na necessidade de dar sua própria irmã para ganhar uma de outro homem. (1973, p. 60)

Essa explicação de Siskind é agora suficientemente familiar, embora tenha sido bastante revolucionária quando foi escrita. Eu, pessoalmente, vejo pouco a discordar dela.

Tenho apenas dois pontos a contestar. Em primeiro lugar, o atraente argumento de Siskind para a realidade da ligação entre esse mito sobre um irmão incestuoso e a ordem social sharanahua é, em certo grau, debilitado pela existência da versão marinahua relatada acima, em que nenhum incesto acontece. Vale lembrar que os Sharanahua e os Marinahua falam a mesma língua e a própria Siskind argumenta que os dois grupos são mais bem entendidos como grupos de descendência patrilinear de uma única sociedade. Em segundo lugar, Siskind está tentando descrever uma sociedade delimitada, a Sharanahua, ordenada pela troca de irmãs, neste caso o casamento de primos cruzados, a mais elementar das estruturas elementares. Mas o próprio mito sobre a lua contradiz esta imagem de fechamento social, pois a irmã daquele que se tornará lua diz ao seu irmão-amante:

Você devia morrer!... Um estrangeiro [*nawa*] devia matar você! (Siskind, 1973, p. 47)

Estrangeiros, os não-Sharanahua, encontram-se, portanto, na origem da constituição do universo social para o povo sharanahua. É esta

centralidade do socialmente exterior à constituição do socialmente interior que torna a análise funcionalista tão inadequada.

O que distingue uma etnografia imponente das demais é que ela pode ser usada para desafiar o enquadre analítico do próprio etnógrafo. Conforme esclarece Siskind, *nawa*, “estrangeiros” ou “inimigos” eram pessoas reais e específicas para os Sharanahua durante a pesquisa de campo. O significado primário dessa palavra era, então, “peruanos” ou “pessoas brancas”. E no passado relativamente recente, o termo significava pessoas não-falantes de língua pano, particularmente o povo culina, falantes de uma língua arawa, ou seja, trata-se da quarta família linguística nessa área. O povo culina também narra o mito da origem da lua. Em uma versão recolhida por Kanaú (1984, p. 22), que corresponde de perto à versão marinahua, aquele que se irá tornar lua diz a seu irmão, enquanto eles fazem flechas:

Eu não vou fazer flechas à toa. Quero fazer guerra.

No que o irmão replica:

Então vamos, meu irmão, roubar mulheres?

Siskind observa que uma mulher culina vivia na aldeia sharanahua de Marcos durante sua pesquisa, e que havia uma mulher sharanahua vivendo na aldeia culina de Zapote, nas proximidades, mas ela não esclarece se os casamentos dessas mulheres aconteceram de maneira pacífica ou violenta. A proibição do incesto, a necessidade que um homem tem de dar sua própria irmã pode seguir duas vias bem diferentes: pacificamente, dentro de uma comunidade, ou violentamente, entre as comunidades. Aqui não há qualquer delimitação social intrínseca como imaginado pelos funcionalistas.

Isso sugere, seguindo Lévi-Strauss, que estudos monográficos como *To Hunt in the Morning*, de Siskind, são apenas estações intermediárias na rota das descrições genuínas da realidade social no sudoeste da Amazônia ou em qualquer outro lugar. A tradição etnográfica monográfica, com seu inestimável valor, impede nossa compreensão das outras dimensões da vida social humana, os *conjuntos* referidos por Lévi-Strauss.

## Um único conjunto

Os problemas que indico aqui não passaram despercebidos nem antes e nem depois do trabalho de Lévi-Strauss. As *Mitológicas* podem ser lidas como uma solução da antropologia social para um problema colocado pela antropologia cultural americana, sobretudo pelo trabalho

de Franz Boas. Com efeito, algumas dessas questões foram apontadas explicitamente na análise de Peter Roe em *The Cosmic Zygote*. Ele escreve:

Minha tese é que, subjacente à pletora de mitos registrados na floresta tropical sul americana, existe uma cosmologia basal construída a partir dos animais e outros símbolos naturais [...]. O que é novidade em minha abordagem é a combinação da sintaxe e da semântica dos símbolos da mitologia ameríndia na construção de um modelo geral que tanto transcende quanto inclui as cosmologias de qualquer grupo particular, como os índios Shipibo da *montanha* peruana entre os quais eu tenho trabalhado e que usei aqui como um ponto de referência. (1982, p. 1)

Roe está claramente comprometido com uma posição antifuncionalista em que sociedades como a Shipibo não são universos sociais autocontidos, mas partes de um sistema muito mais amplo no espaço e no tempo. Roe começou seu trabalho como um etnoarqueólogo e fez parte do formidável projeto arqueológico de Donald Lathrap sobre a história cultural da região da Alta Amazônia como um todo. Por isso ele tem pouco compromisso intelectual com a ilusão funcionalista.

A proposição de Roe, de uma única cosmologia basal, um único *conjunto*, contrasta radicalmente com a de Lévi-Strauss, de cujo trabalho ele parte, o que parece levá-lo a problemas com os dados empíricos. Por exemplo, no desenvolvimento de uma explicação inteiramente plausível do por que a lua muda de sexo de mitologia para mitologia, enquanto o sol sempre tem sexo masculino, ele escreve:

[...] não faz realmente diferença se a lua é homem ou mulher. De qualquer forma, a lua expressa a essência da feminilidade: a animalidade incontida. (1982, p. 249)

Há pelo menos dois graves problemas nessa afirmação. Primeiramente, como vimos, um sol mulher é claramente concebível no pensamento mítico no sudoeste amazônico, como demonstram o mito amahuaca e, de forma mais ambígua, o *yanasha'*. Em segundo lugar, no plano dos mitos em si mesmos, eu diria que é quase certo que o sexo da lua não vem ao caso. Os Cashinahua, Amahuaca e Shipibo-Conibo podem narrar versões do mito nas quais a lua muda de sexo, mas não temos versões de qualquer desses povos em que a lua muda de sexo no interior de um mito. O que não quer dizer, evidentemente, que um mito assim não poderia existir, apenas ocorre que ele não se encontra nesse conjunto de dados etnográficos.

O problema com Roe, penso, reside na procura de uma única cosmologia basal, uma matriz que possa gerar todas e cada uma das mitologias amazônicas existentes. Isso leva a contradições. Por exemplo, em um fascinante artigo posterior sobre astronomia Shipibo, ele escreve:

Os Shipibo têm uma versão típica do mitema “A lua incestuosa que seduz sua irmã e, marcada por ela com jenipapo, foge para o céu.” (Eakin; Lauriault; Boonstra 1980, p. 58 *apud* Roe, 2005, p. 210)

Mas, se você vai para o pequeno e interessante livro de Eakin, Lauriault e Boonstra, descobre que a versão deles do mito shipibo-conibo sobre a lua não menciona qualquer relação irmão-irmã, nem o incesto. Como disse antes, dos mito shipibo-conibo que conheço em que a lua é homem, nenhum toma a forma que Roe descreve. A busca de uma cosmologia basal cega Roe para o fato mais interessante, que é a própria variabilidade dos mitos e a natureza sistemática desta variabilidade.

Meu ponto, ao destacar esses enganos na explicação de Roe, não é de forma alguma ressaltar a pobreza de seu conhecimento e menos ainda criticá-lo. Como mencionei, eu mesmo estive longo tempo intrigado com a ausência do tema do incesto irmão-irmã no mito dos Piro do Urubamba. E somente quando desenvolvi uma teoria do por que isso acontece fui capaz de começar a apreciar a complexidade da variabilidade mítica. Suspeito que Roe e eu somos vítimas de uma peculiar versão antropológica do inconsciente freudiano: o papel do tabu do incesto é tão forte em nossas suposições teóricas que somos forçados ou a projetá-lo nos mitos que não mencionam esse tabu, ou ficamos confundidos pela anomalia aparente com que nos confrontamos.

De certa forma, a análise de Roe põe em relevo as insuficiências de um tipo de estudo funcionalista produzido por antropólogos tão sofisticados teoricamente como Siskind. Apresentando o mito da lua, ela escreve:

Escute, eu vou lhe dizer”, disse Basta [...] (1973, p. 47)

Ao chegar à página 47, em *To Hunt in the Morning*, nós leitores temos uma idéia razoável a respeito de quem é Basta, pelo menos sobre sua relação com Siskind. Mas para apreciar de fato a mitologia indígena americana e sua rica complexidade, temos de perceber que existem e existiram muitos e muitos Bastas diferentes por toda parte. Siskind ouviu Basta, Nimuendajú ouviu Carolina, eu ouvi Antonio; são pequenos momentos dentro de um vasto processo que ocorre em grandes extensões de espaço e tempo.

### **Um objeto “cachinhos dourados”**

Se o objeto de Siskind, os Sharanahua de Marcos na década de 1960, é tão pequeno, e o objeto de Roe, a cosmologia basal de todas as culturas tropicais sul-americanas, é grande demais, precisamos do que

os matemáticos e físicos chamam de objeto “cachinhos dourados”. Isto é, algo que, como naquele mito europeu, não seja nem muito pequeno nem muito grande, algo com o tamanho certo. Conforme argumenta Lévi-Strauss em *História de lince*, são notáveis as sinergias entre o estudo da mitologia e a vanguarda da ciência, em especial com a física teórica. Por abordar os limites absolutos da imaginação humana em escalas extremamente remotas em relação à nossa experiência cotidiana, a física requer recursos para o tipo de categorias empíricas de nossas vidas, exatamente como fazem os mitos. Assim nos voltamos para histórias sobre *big bangs*, gatos em caixas, e o comprimento de um pedaço de corda.

Como discutido anteriormente, a centralidade social do estrangeiro e do inimigo na fundação do interior social está no âmago da versão do mito contada por Basta e analisada por Siskind. Na verdade, muitas das várias versões do Juruá-Purús do mito de origem da lua foram analisadas precisamente nestes termos por Lévi-Strauss. Em *A origem dos modos à mesa*, Lévi-Strauss analisou o mito kuniba e três versões cashinahua registradas por Abreu. Ele nomeou as variantes como segue: o mito kuniba é a variante “O Irmão Incestuoso”, duas das versões cashinahua são a variante “O Visitante Confiante”, enquanto a versão cashinahua com a lua mulher é a variante “A Virgem Arredia”. Lévi-Strauss analisa essas três variantes em termos dos problemas de relações sociais que, ou permanecem “próximas demais”, ou ficam “distantes demais”. A virgem arredia trata até mesmo homens casáveis como inimigos; o irmão incestuoso trata sua irmã como se ela fosse uma prima cruzada; enquanto o visitante confiante trata inimigos como parentes.

Em um artigo publicado pela primeira vez em 1942, Lévi-Strauss observa o peculiar isomorfismo do socialmente interior e do socialmente exterior em muitos povos da América do Sul e da América Central. Discutindo a importância da organização dual em várias dessas sociedades, ele escreveu:

[...] na América do Sul, esta instituição, tão difundida em outras regiões do mundo, assume um caráter suplementar: a dissimetria. Ao menos pelo nome que trazem, essas metades, em um grande número de tribos, não são iguais. Tem-se assim a dupla “dos Fortes” e “dos fracos”, a “dos Bons” e “dos Maus”, a “dos de Rio Acima” e “dos de Rio Abaixo”, etc. Esta terminologia é muito próxima daquela que tribos diferentes empregam para designarem-se mutuamente [...] (1976, p. 338)

Um bom exemplo disso é encontrado na área em discussão, pois o povo yaminahua se divide em duas metades exogâmicas patrilineares. Uma é chamada *Roa andiwo wakëwo*, “Filhos dos velhos chefes”, enquanto a outra é chamada *Dawa wakëwo*, “Crianças dos estrangeiros” (Townsend,

1994). Como vimos, *dawa/nawa*, estrangeiros ou inimigos, é a expressão máxima de diferenciação social e linguística para os falantes do yaminahua e sharanahua. E essa diferenciação exterior máxima é reproduzida no coração da sociedade yaminahua.

Neste mesmo artigo, Lévi-Strauss escreveu:

Tentamos precisamente mostrar neste artigo que os conflitos guerreiros e as trocas econômicas não constituem unicamente, na América do Sul, dois tipos de relações coexistentes, mas antes os dois aspectos, opostos e indissolúveis, de um único e mesmo processo social. (1976, p. 338)

O argumento de Lévi-Strauss aqui é mais bem conhecido na antropologia contemporânea através da universalização de Sahlins em *Economia da Idade da Pedra* (1978), o qual infelizmente obscureceu a especificidade regional da análise original. Como observou Lévi-Strauss, organizações dualistas podem ser encontradas em todo o mundo, mas organizações dualistas assimétricas parecem estar restritas às Américas.

Este argumento de Lévi-Strauss implica que as sociedades ou culturas que os antropólogos têm por hábito identificar na América do Sul não são entidades delimitadas. Essa ausência de condições de fronteira é verdadeira num sentido mais profundo. Já estamos acostumados à crítica feita por Lévi-Strauss ao funcionalismo, porque todos aceitamos que nossos objetos de estudo – qualquer sociedade dada – são uma abstração bastante arbitrária de um conjunto de conexões muito mais complexo. Em seu sentido mais banal, essa afirmativa toma a forma de uma asserção de que todos os mundos humanos vividos estão agora ligados através de novos processos históricos, como o colonialismo ou a globalização, alegação que meramente ressuscita sociedades isoladas como uma condição anterior à história mundial. A afirmação de Lévi-Strauss para as sociedades indígenas da América do Sul é um tanto diferente: lá não existem sociedades isoladas porque o próprio interior de qualquer sociedade é modelado por suas condições exteriores de existência ou, no mínimo, isomórfico a esse exterior.

O tema do isomorfismo social entre o interior e o exterior nas sociedades amazônicas tem sido explorado em profundidade por Eduardo Viveiros de Castro, em uma série de obras recentes (ver Viveiros de Castro, 2002). Ao contrastar o dravidiano amazônico com o seu homólogo indiano, ele observa que o primeiro não se caracteriza pela elegante oposição de parentes e afins como categorias hereditárias, da mesma forma que ocorre no dravidiano indiano. Em vez disso, o dravidiano amazônico é caracterizado pela repetição de relações concêntricas próximo/distante, tal qual a relação de “inimigos” e “nós, nosso povo” replica, na

forma mais forte, as relações entre “parentes distantes” e “parentes próximos”, no interior do grupo “nosso povo”. Além disso, esta última relação concêntrica replica, novamente de modo forte, a relação entre “germanos de sexo oposto” e “germanos de mesmo sexo” dentro do grupo “parentes próximos”. O que faz o dravidiano amazônico lembrar superficialmente seu epônimo indiano é a relevância da diferença “irmãos de sexo oposto” *versus* “irmão de mesmo sexo”. Ou seja, em ambos os sistemas, o filho de um “germano de sexo oposto de um dos pais” torna-se o parceiro matrimonial mais “próximo” possível (com a rara exceção do casamento entre a filha da irmã e o irmão da mãe), ainda que seja raramente o parceiro ideal para casamento. O germano de sexo oposto é, por assim dizer, a insinuação doméstica do inimigo.

Se o dravidiano indiano é baseado na capacidade de herdar consanguinidade e afinidade, o dravidiano amazônico, em uma região famosa pela indiferença à hereditariedade em geral, baseia-se na primordialidade dos inimigos, os afins potenciais por excelência. Como na história kuniba, os inimigos já existem e aquele que irá se tornar lua já se tornou um deles, pelo menos em princípio, pois uma vez livre da surra de seus parentes, “[...] Ele ameaçou voltar e acabar com todas as pessoas da aldeia” (Nimuendaju, 1986). Em suma, ele estava se tornando um inimigo. Este novo inimigo, no que se refere aos seus parentes, é uma relação “distante demais” gerada a partir do início do incesto irmão-irmã, uma relação “próxima demais”. Viveiros de Castro argumenta que nessas sociedades amazônicas a afinidade engloba hierarquicamente a consanguinidade, para usar a linguagem de Dumont sobre as sociedades indianas, mas que esse englobamento hierárquico precisa ser entendido em termos amazônicos, como grupos de termos contrastivos em cascata, que seguem para cima e para baixo.

Assim, segundo Viveiros de Castro, qualquer relação amazônica “distante demais” logicamente implica uma relação “distante demais”, ainda mais extrema em seu interior. Desta perspectiva, as versões deste mito dos Piro do Urubamba fazem mais sentido e a ausência do tema do incesto assume um significado positivo. Embora uma “virgem arredia” a respeito de seus companheiros humanos, conforme Lévi-Strauss, a mulher protagonista desses mitos é sexualmente ativa com um amante maximamente “distante demais”, um ser celeste. Além disso, ela não marca o rosto da lua com a pintura para revelar sua identidade (pois sabe quem é ele), mas durante uma desavença entre os amantes a respeito de quem é o mais bonito. Aqui, a lua é um “visitante confiante” que fica para sempre com o rosto marcado por esse desentendimento.

De alguma maneira, isso explica a suposta partibilidade do mito discutido acima: a aparente facilidade com que o incesto e a origem das manchas da lua podem se apartar nas diversas versões do mito encontradas no Juruá-Purús. É com certeza impossível que esses tópicos se separem radicalmente, pois nenhuma versão encontrada no Juruá-Purús fala do tema do incesto e da origem das manchas da lua como um mito isolado. Em vez disso, se o tema se perde, o mito se reorienta para outro relacionamento presente em todas aquelas versões em que a lua é homem, a relação entre aquele que se tornará lua e seu irmão mais velho.

Novamente, segundo Viveiros de Castro, qualquer relação amazônica “próxima demais” logicamente implica uma relação “próxima demais”, ainda mais extrema em seu interior. Conforme demonstrou este autor, um relacionamento entre irmãos de sexo oposto contém em si uma relação estreita entre irmãos de mesmo sexo, precisamente o que está em foco nas versões “livres de incesto” no mito do Juruá-Purús. Diferente dos Piro, nas línguas pano-purús e cashinahua, a oposição entre germanos de sexo oposto e germanos de mesmo sexo é mais proeminente do que aquela entre irmãos mais velhos e irmãos mais novos de qualquer sexo. Em Cashinahua, um irmão de sexo oposto é um *poi*, um irmão do mesmo sexo é um *betsa*, esta uma palavra muitas vezes traduzida para o inglês como “outro, um outro”. Esta “outridade” não corresponde às concepções europeias de alteridade expressa em “O Outro” ou “L’Autre”, a virada levistraussiana para a oposição radical, mas sim à insinuação do discreto dentro de um continuum. O “outro” Cashinahua é um irmão de mesmo sexo, da mesma forma que, na língua nambikwara, ele é o “próximo”, um outro de uma mesma série, um valor contrastivo reduzido a um mínimo.

Esse ponto revela um aspecto importante sobre a semântica dos mitos analisados neste cline. Eles parecem postular um limiar semântico abaixo do qual simplesmente se recusam a avançar. Em nenhum lugar desse cline mítico que examinamos o sol e a lua são descritos como irmãos gêmeos de mesmo sexo. Este aspecto é mais surpreendente do que parece. A língua piro está estreitamente relacionada com as línguas aruak faladas em direção a leste, como o Waujá e o Yawalapíti. Parece razoável postular que os falantes dessa língua ancestral compartilhada se separaram e, movendo-se progressivamente em direção a oeste e a leste, pela razão que for, eles divergiram entre si. Para os Waujá e Yawalapíti do Alto Xingu, a lua e o sol são gêmeos de mesmo sexo, como é comum em todo Brasil Central (ao menos na medida em que as mitologias indígenas americanas permitem aos gêmeos serem idênticos). Na área do cline em

discussão, essa possibilidade está completamente ausente. Não obstante, está insinuada no caráter do irmão da lua. Este é apontado como o irmão mais velho da lua, recordando assim o sol, gêmeo celeste sênior das mitologias Waujá e Yawalapíti. É como se as mitologias do cline contemplassem esta última possibilidade, mas apenas para rejeitá-la como “próxima demais”. Se a lua vai ter um gêmeo, essa relação precisa ser de sexo oposto, ou seja, minimamente na direção do “distante”.

Ao indicar a conexão entre relações que são “distantes demais” ou “próximas demais”, os mitos de um cline parecem estar explorando a sua própria natureza enquanto cline. O incesto irmão-irmã ou a rejeição de todas as relações sexuais negam a possibilidade da vida social, da mesma forma que o contato com inimigos hostis nega a própria vida. Esses mitos postulam seu próprio objeto “cachinhos dourados” de uma relação que nem é demasiado próxima nem demasiado distante, mas bem ajustada. Porém não há razão para supor que esses mitos identifiquem as relações ajustadas com a comunidade local ou o grupo étnico, como Siskind e muitos outros etnógrafos têm afirmado. Joanna Overing (2002) argumentou que as sociedades indígenas amazônicas são caracterizadas pela mistura sutil de uma perigosa, mas fértil, diferença com a segura e estéril igualdade. Em uma comparação entre as sociedades indígenas das Guianas, no Brasil Central e Noroeste do Amazonas, ela escreveu:

[A] sociedade pode existir apenas na medida em que existe contato e mistura apropriada entre entidades e forças que são diferentes umas das outras [...] a existência social é identificada tanto com a diferença quanto com o perigo, e, inversamente, a existência a-social (p.e. o mundo depois da morte) com a identidade e a segurança.<sup>2</sup> (2002)

O potencial do *insight* de Overing combinado com a crítica de Lévi-Strauss sobre a ilusão inventada pelos funcionalistas pode agora ser plenamente explorado, pois não há razão compelindo a pensar que a sociedade que surge do contato e mistura de diferentes entidades e forças termina nas bordas da comunidade local ou na dúbia fronteira do grupo étnico. É muito mais provável que seja identificável com os *conjuntos* que Lévi-Strauss postula.

## Nos Andes e na Amazônia

Um dos aspectos do cline mítico em consideração levanta uma questão fundamental. O cline atravessa duas das principais áreas culturais nas quais os autores de *The Handbook of South American Indians* dividem

o sudoeste da Amazônia, o Juruá-Purús e a *Montaña* (Steward, 1948). Essas áreas culturais oferecem atualmente pouca validade ou utilidade analítica. Análises mais recentes tendem a centrar-se nas adaptações ecológicas a variantes ambientais específicas (ribeirinho, sertão, *ceja de montaña* etc.) ou em determinadas famílias linguísticas, quando não estão restritas a estudos monográficos sobre povos particulares. Mas o cline também se estende ao longo de uma importante fronteira cultural que mesmo análises recentes tendem a considerar tão autoevidente a ponto de justificar a existência de determinadas subdisciplinas etnográficas: a fronteira entre a Amazônia e os Andes. Os antropólogos estão interessados em compreender de que maneira estas áreas culturais estão inter-relacionadas, contudo, eles raramente apontam o fenômeno, como o faz o cline mítico considerado aqui, que transpõe essa divisão com aparente desprezo. Sem hesitar, quando esse cline mítico alcança a Cordilheira dos Andes, ele simplesmente se mantém em curso. Isso sugere que a evidência primária de grandes fronteiras culturais tomada pelos antropólogos tem um significado muito diferente para os povos indígenas na área.

Qualquer pessoa que tenha viajado por terra e rio de Cuzco até o Bajo Urubamba só pode ter se impressionado com a dramática transformação na geografia e, concomitantemente, nas práticas de subsistência. Na verdade, muito do incomparável drama emocional de visitar o Machu Picchu depende de seu vertiginoso cenário: picos cobertos de neve no horizonte próximo e floresta tropical no abismo abaixo, ao longo do Urubamba. O visitante reconhece essa potente descontinuidade da paisagem como prova inquestionável de uma equivalente e genuína descontinuidade cultural humana. Obviamente, as populações indígenas também podem ver essas drásticas mudanças físicas e elas são, de fato, a matéria de suas vidas. Contudo, não está claro que eles vivenciem a paisagem como descontinuidades sociais genuínas do tipo que lhes interessa. Ao menos, ainda não começamos a postular esta como uma questão etnográfica, por isso não a tomamos como um debate antropológico. O cline mítico analisado aqui sugere que deveríamos reavaliar esta perspectiva.

Gary Urton (1981) registrou uma conversa digna de atenção em seu trabalho de campo em Misminay, que fica perto da cidade de Urubamba, no vale de mesmo nome, no sul do Andes peruanos. É preciso descrever Misminay como estando no Alto Urubamba, mas esse nome foi cooptado para um trecho distante do rio Urubamba, fluxo abaixo, após Quillabamba. Dito isto, Urton escreve:

Durante uma entrevista com um *paqo* em Misminay, as seguintes pessoas estavam presentes além de mim: meu principal informante (um

jovem de 25 anos), sua esposa, seu avô (o *paqo* [xamã]), e sua avó. No final da entrevista, nós começamos a discutir o nome e o sexo de diferentes fenômenos astronômicos. Todos concordaram com o avô que o sol é *taytacha* (Cristo: “santo homem”) e que seu nome é Huayna Capac. Então eu perguntei sobre a lua, e o avô respondeu de um jeito bem autoritário que aquele “ele” é também *taytacha*. Aí as mulheres se opuseram imediata e veementemente. A lua, disse a avó, com certeza não é *taytacha*, ela é *mamacha*. O avô ficou muito desconcertado e olhou como se toda esta complicação estivesse colocando sua credibilidade à prova. (1981, p. 80)

Esse me parece um surpreendente fragmento de dados etnográficos que o perspicaz Urton deixa de reconhecer porque está singularmente compenetrado em uma de suas dimensões, a que mais animou os antropólogos americanos da sua geração, isto é, as hierarquias de gênero.

Urton efetivamente desconsidera o que o velho homem disse tratando o assunto como um engano. Tendo em vista o cline mítico, sabemos que as versões ocorrem precisamente em cima de variabilidade, transformação e inversão. Segundo Lévi-Strauss, cada variante é válida e deve ser levada em conta. O marido não está apenas mantendo uma atitude patriarcal, ele está usando equações simbólicas tidas como verdade não muito longe, ao norte, rio abaixo, entre o povo machiguenga. Como vimos, o argumento do marido de que ambos, sol e lua, têm sexo masculino, poderia ser considerado ortodoxo em boa parte do sudoeste amazônico, mas não em toda sua extensão. O argumento da esposa de uma inequívoca feminilidade da lua está no outro lado de uma transformação chave dentro do cline mítico, localizada rio acima (levemente em direção sul e leste), onde a mudança do sexo da lua se tornou definitiva e até ortodoxa.

Sabemos que a cada ano, durante todo o século XIX, e, possivelmente, ainda no século XX, muitas mulheres e crianças machiguenga foram negociadas como escravas pelos Piro na região andina do Urubamba (ver Gade, 1972; Camino, 1977), mas não sabemos quase nada sobre seu destino. De fato, mal começamos a conceber seu destino como um problema etnográfico. Algumas, talvez muitas, dessas jovens mulheres e crianças podem ter sobrevivido para ter tido seus próprios filhos. É possível que em uma noite calma, estimulada pelo pedido de um filho – “me conta uma história?” – uma dessas mulheres tenha contado histórias que ouviu quando era criança. Talvez o informante *paqo* de Urton fosse filho ou neto de uma escrava machiguenga e tenha ouvido as histórias dela à noite. Talvez, há tempos atrás, na infância desse homem, sua mãe lhe disse: “minha avó me contou essa história quando eu era criança. Dizem que antigamente a lua era um homem que desceu à terra...”.

## Agradecimentos:

Gostaria de agradecer postumamente ao Professor Claude Lévi-Strauss, por sua inspiração e encorajamentos, e a Cecília McCallum, Tânia Stolze Lima, Marcio Goldman, Eduardo Viveiros de Castro, Minna Opas, Pirjo Virtanen e Christina Toren pelas conversas indispensáveis. Beatriz Perrone muito gentilmente concordou em traduzir o parágrafo de *L'Homme nu*, antes de sua tão esperada canônica tradução deste volume. Também agradeço Nádia Heusi por sua excelente tradução do presente artigo.

## Notas

<sup>1</sup> Tradução de Beatriz Perrone-Moisés, do original.

<sup>2</sup> Tradução de Renato Stutzman do artigo original, publicado em 1983/1984.

## Referências

ABREU, José Capistrano de. *Rã-txa hu-ni-kui*. A língua dos Caxinauas. Rio de Janeiro: [s.n.], 1914.

ALVAREZ, Ricardo. *Los Piros*, Lima: Litografía Universo, 1960.

CALAVIA SÁEZ, Oscar. *O nome e o tempo dos Yaminawa*: etnografia e história dos Yaminawa do rio Acre. São Paulo:UNESP-ISA/Rio de Janeiro: NUTI, 2006.

CAMINO, Alejandro. Trueque, correrías e intercambios entre los quechuas andinos y los piro y machiguenga de la montaña peruana. *Amazonía Peruana*, [s.l.], v. 1, n. 2, p. 123-142, 1977.

CARDENAS TIMOTEO, Clara. *Los Unaya y su mundo*: Aproximación al sistema médico de los Shipibo-Conibo del Rio Ucayali. Lima: CAAAP, 1989.

CARVALHO, Maria Rosário Gonçalves de. *Os Kanamari da Amazônia Ocidental*: história, mitologia, ritual e xamanismo, Salvador: Casa das Palavras, 2002.

D'ANS, André Marcel. *Materiales para el estudio del grupo lingüístico pano*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1970.

\_\_\_\_\_. *La verdadera biblia de los Cashinahua*, Lima: Mosca Azul, 1975.

DIAZ CASTAÑEDA, Oscar. Ligeros Apuntes Históricos sobre los Indios Conibos. In: IZAGUIRRE, Bernadino (Ed.). *Historia de las misiones franciscanas y narración de los progresos de la geografía en el oriente del Perú*. Lima: Talleres Gráficos de la Penitenciaría, 1922. (v. 1).

DOLE, Gertrude E. Los Amahuaca. In: SANTOS, Fernando; BARCLAY, Frederica (Eds.). *Guía Etnográfica de la Alto Amazônia*. Panamá: Smithsonian Tropical Research Institute/ Quito: Ediciones Abya-Yala, 1998. (v. 3: Cashinahua, Amahuaca, Shipibo-Conibo)

EAKIN, Lucille; LAURIAULT, Erwin; BOONSTRA, Harry. *Bosquejo etnográfico de los*

- Shipibo-Conibo del Ucayali*. Lima: Ignacio Prado Pastor, 1980.
- FRANK, Erwin H. Los Uni. In: SANTOS, Fernando; BARCLAY, Frederica (Eds.). *Guía Etnográfica de la Alto Amazonía*. Panama: Smithsonian Tropical Research Institute/Quito: Ediciones Abya-Yala, 1994. (v. 2: Mayoruna, Uni, Yaminahua)
- GADE, Daniel W. Comercio y colonización en la zona de contacto entre la sierra y las tierras bajas del valle del Urubamba en el Peru. In: CONGRESO INTERNACIONAL DE AMERICANISTAS. 39., 1972, Peru. *Actas...* Peru: [s.n.], 1972. p. 207-221.
- GIRARD, René. *Indios selváticos de la Amazonía Peruana*, Mexico: Libro Mex, 1958.
- GOULD, Stephen Jay. *The Structure of Evolutionary Theory*. Cambridge: Harvard University Press, 2002.
- GOW, Peter. *An Amazonian Myth and Its History*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- HEATH, Caroline. El tiempo nos venció: la situación actual de los Shipibos del rio Ucayali. *Boletín de Lima*, [s.l.], n. 5, p. 3-14, 1980.
- HUXLEY, Matthew; CAPA, Cornell. *Farewell to Eden*. London: Chatto and Windus, 1965.
- KANAÚ (Abel O. Silva). *Madijadenicca Ima: Histórias dos Kulina*. São Paulo: CEDI, 1984.
- LAGROU, Els. *A fluidez da forma: arte, alteridade e agência em uma sociedade amazônica* (Kaxinawa, Acre). Rio de Janeiro: Topbooks, 2007.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *L'Homme nu*, Paris: Plon, 1971.
- \_\_\_\_\_. Guerra e comércio entre os índios da América do Sul. In: SCHADEN, Egon (Ed.) *Leituras de Etnologia Brasileira*, São Paulo: [s.n.], 1976 [1942].
- \_\_\_\_\_. *A origem dos modos à mesa*. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac Naify, 2006. (Mitológicas, v. 3)
- \_\_\_\_\_. *História de Lince*. São Paulo: Cia das Letras, 1993.
- MCCALLUM, Cecilia. *Gender, personhood and social organization amongst the Cashinahua of Western Amazonia*. 1989. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de Londres, Londres, 1989.
- NIMUENDAJÚ, Curt. 104 mitos indígenas nunca publicados. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, [s.l.], n. 21, p. 64-111, 1986.
- OVERING, Joanna. Estruturas elementares da Reciprocidade: uma nota comparativa sobre o pensamento sócio-político nas Guianas, Brasil Central e Noroeste Amazônico. *Cadernos de Campo*, [s.l.], n. 10, p. 121-138, 2002.
- ROE, Peter G. *The Cosmic Zygote: Cosmology in the Amazon Basin*. New Brunswick: Rutgers University Press, 1982.
- \_\_\_\_\_. Mythic Substitution and the Stars: Aspects of Shipibo and Quechua Ethnoastronomy Compared. In: CHAMBERLAIN, Von Del; CARLSON, John B.; YOUNG, M. Jane (Eds.). *Songs from the Sky: Indigenous Astronomical and Cosmological Traditions of the World*. Bognor Regis: Ocarina Books, 2005.
- SAHLINS, Marshall. *Stone Age Economics*. London: Tavistock, 1978.
- SANTOS GRANERO, Fernando. *The Power of Love: The Moral Uses of Knowledge*

- amongst the Amuesha of Central Peru. London: The Athlone Press, 1991.
- SARMIENTO DE GAMBOA, Pedro. *The History of the Incas*. Austin: University of Texas Press, 2007 [1572].
- SISKIND, Janet. *To Hunt in the Morning*, London, Oxford and New York: Oxford University Press, 1973.
- STEWART, Julian H. (Ed.). *Handbook of South American Indians*. Washington D.C.: Bureau of American Ethnology, 1948. (v. 3: The Tropical Forest Tribes)
- TESSMANN, Günter. *Los indígenas del Perú Nororiental: Investigaciones fundamentales para un estudio de la cultura*. Quito: Abya-Yala, 1999.
- TOWNSLEY, Graham. Song Paths: The Ways and Means of Yaminahua Shamanic Knowledge. *L'Homme*, [s.l.], n. 126-128, p. 449-468, 1993.
- \_\_\_\_\_. Los Yaminahua. In: SANTOS, Fernando; BARCLAY, Frederica (Eds.). *Guia Etnográfica de la Alto Amazonía*. Panama: Smithsonian Tropical Research Institute/ Quito: Ediciones Abya-Yala, 1994. (v. 2: Mayoruna, Uni, Yaminahua)
- URTON, Gary. *At the Crossroads of the Earth and Sky: An Andean Cosmology*. Austin: University of Texas Press, 1981.
- VALLE BENTES, E. H.; NIMUENDAJÚ, Curt. Documents sur quelques langues peu connues de l'Amazone. *Journal de la société des américanistes*, [s.l.], n. 14, p. 215-222, 1922.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem – e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.
- VIRTANEN, Pirjo Kristiina. *The changing lived worlds of contemporary Amazonian native young people: Manchineri youths in the reserve and the city, Brazil, Acre*. 2007. Tese (Doutorado) – Universidade de Helsinki, Helsinki, 2007.
- WEISS, Gerald. *Campa Cosmology: The World of a Forest Tribe in South America*. New York: American Museum of Natural History, 1975.
- WISTRAND, Lila May. *Folkloric and linguistic analysis of Cashibo narrative prose*. 1969. Tese (Doutorado) – Universidade do Texas, Austin, 1969.
- WOODSIDE, Joseph Holt. Amahuaca Astronomy and Star Lore. In: CHAMBERLAIN, Von Del; CARLSON, John B.; YOUNG, M. Jane (Eds.). *Songs from the Sky: Indigenous Astronomical and Cosmological Traditions of the World*. Bognor Regis: Ocarina Books, 2005.

**Recebido em 15 de julho de 2009.**

**Aprovado para publicação em 22 de julho de 2009.**