

Shoma Wetsa

A história de um mito

Julio Cezar Melatti

Artigo publicado em *Ciência Hoje*, vol. 9, n° 53, pp. 56-61, Rio de Janeiro: SBPC, 1989.

Como revista de divulgação científica, *Ciência Hoje* não faz indicação de data e página nas referências dentro do texto e substitui as longas bibliografias por breves sugestões de leitura. Mas nesta reprodução do artigo optei por incluir entre colchetes referências mais detalhadas.

Quando pela primeira vez ouvi contar de *Shoma Wetsa*, tomei-a como a transfiguração mítica dos pequenos vapores que percorriam os afluentes do rio Amazonas no auge da exploração da borracha. As grandes lâminas de metal que saíam dos cotovelos desse personagem mítico feminino corresponderiam às pás das rodas propulsoras daquelas embarcações. Sua voracidade canibal seria a imagem da avidez com que caucheiros e seringueiros arrebanhavam à força homens, mulheres e crianças indígenas, e os embarcavam, para levá-los aos patrões. Seu corpo invulnerável, de metal, valeria pela resistência que os fortes costados e as cabines revestidas de chapas desses barcos ofereciam às flechas e dardos dos índios. Finalmente, a transformação final de *Shoma Wetsa* — bem como a das almas que devorara — em civilizados faria as vezes da perda da identidade étnica dos índios incorporados como mão-de-obra nas atividades gomíferas.

Mas esse mito é contado pelos marubos, índios cujas terras, no sudoeste da Amazônia, foram invadidas no início do século [XX] por peruanos e brasileiros, na corrida ao caucho e à borracha, e eles próprios não fazem essa associação. Ademais, *Shoma Wetsa* era altamente inflamável — sobretudo sua urina, que seria gorda como o óleo *diesel*, tal a quantidade de seres humanos que comia — e por isso temia o fogo, característica que prejudica sua comparação com as embarcações do começo do século providas de grandes fornalhas e vistosas chaminés.

Tempos depois, enquanto elaborava um artigo sobre esse mito [Melatti, 1985] tornou-se mais evidente para mim a identificação da heroína com a onça. Não só por seu acentuado apetite por carne humana, como por um episódio marcante: a maloca onde aquela morreu queimada recebeu a visita de animais noturnos, seus parentes, entre os quais a onça.

Ainda mais convincente que esses indícios é uma versão do mesmo mito contada pelos caxinauás, que habitam também o sudoeste da Amazônia e, como os marubos, falam uma língua da família pano. Quem o relata, sob o título de de “A onça que comeu os netos”, é Capistrano de Abreu (1853-1927) [1941, p. 276-282], que o recolheu de dois jovens indígenas trazidos ao Rio de Janeiro para ajudar o historiador a estudar a língua caxinauá. Tal como *Shoma Wetsa*, essa onça comia todas as crianças que sua nora dava à luz. Isto provoca a revolta do filho, que tenta matá-la. Seus golpes de nada valem, porém, contra o corpo invulnerável da mãe. Também como *Shoma Wetsa*, a onça é finalmente atirada pelo próprio filho à fogueira e morre. O mito caxinauá termina aí, mas o

marubo continua, contando como o espírito de *Shoma Wetsa* retorna para visitar o filho, acompanhado dos espíritos daqueles que devorara, ou pelo menos das crianças, entre as quais seus netos. Ao vê-los, o filho ou a nora pronunciam uma palavra proibida — “civilizado!” — e *Shoma Wetsa* e seus acompanhantes se retiram, transformando-se nos primeiros brancos, que guardariam para si os conhecimentos e os benefícios das atividades industriais.

A versão caxinauá não se explica porque o corpo da onça é invulnerável. Já os Marubos, que são mais explícitos quanto a essa característica, admitem que o corpo de *Shoma Wetsa* era de metal. Surpreendentemente a relação da onça com o metal aparece claramente num outro mito que Capistrano de Abreu transcreve no mesmo volume, logo em seguida a este: *A onça agradecida* [Capistrano de Abreu, 1941, p. 282-283]. Trata-se da história de um homem *panema*, isto é, sem sorte nas caçadas, que presta um favor a uma onça, retirando-lhe um osso de veado que se enganchara em seus dentes. Em sinal de gratidão, a onça lhe dá uma azagaia de metal, com que o homem passa a abater muitos animais.

A associação da onça com o metal é curiosa por dois motivos. Em primeiro lugar, por sugerir que marubos e os caxinauás teriam conhecido o metal antes do contato com os brancos, suposição reforçada pelo fato de disporem, em suas línguas, de um nome para o material, não tomado de empréstimo ao espanhol ou ao português: *mane*. Aliás, Capistrano de Abreu [1941, p. 586], que adora a grafia *manö*, dá a esse termo a tradução de “contas”, acrescentando que, colocado diante de certas palavras, ele indicaria a procedência estrangeira do material a que se refere (assim, *manö raxi-i* seria “lança de ferro”). Em segundo lugar, porque é difícil compreender a associação da onça ou *Shoma Wetsa* ao metal quando a confecção de instrumentos desse material depende do uso do fogo, elemento que ambas temiam e a cuja ação eram vulneráveis.

As duas questões, como veremos, estão relacionadas. Segundo o [um] mito marubo, as onças se originaram de homens cujas esposas, revoltadas por sempre receberem deles a pior parte dos animais caçados, apagaram o fogo de cozinhar [Melatti, 1985, p. 160-164]. Notavelmente esse mito apresenta, do ponto de vista das onças —que perderam o fogo —, o mesmo acontecimento que a mitologia das sociedades jês, da região Centro-Oeste brasileira, considera da perspectiva dos seres

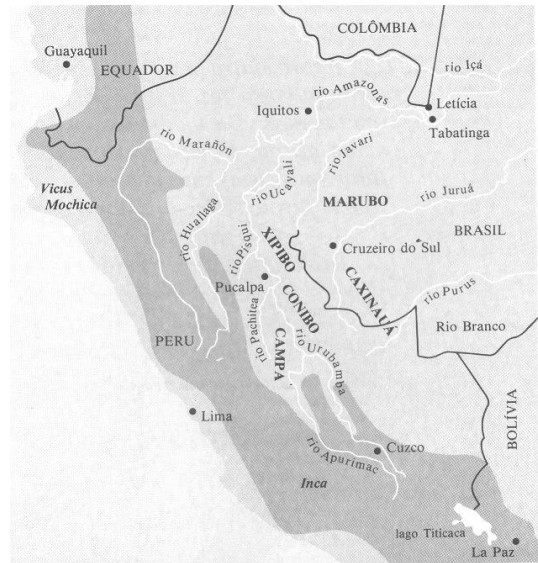


Desenho feito pelo índio marubo Sebastião (Yoshimpa) sob a supervisão do xamã Miguel, às margens do rio Ituí em 1978. A figura ocupa toda a página de papel ofício, como a sugerir o grande porte da personagem. As lâminas que saem dos cotovelos são bem visíveis. O coração também ganha destaque, em detrimento de uma peculiaridade da heroína: só tem um seio.

humanos — que conquistaram o fogo. Recorrendo aos resumos reunidos pelo etnólogo francês Claude Lévi-Strauss [1964, p. 74-81] em *Le Cru et le Cuit*, vemos que todas as seis versões [M7 a M12] da origem do fogo colhidas em sociedades jê, além de descrever como os homens ganharam ou tomaram o fogo da onça, associam-na ao arco e a flecha. De fato, o marido-jaguar dá essas armas ao jovem humano que adotara e ensina-lhe a servir-se delas para se defender de sua esposa-onça. Não fica claro se os homens não conheciam até então o arco e a flecha ou se apenas o jovem adotado, por imaturidade, ignorava o seu uso. Duas [M7 e M11] das seis versões parecem reforçar a primeira alternativa, uma vez que se referem ao “segredo do arco e das flechas”. Ao fazer do jaguar o senhor da azagaia, a mitologia pano mantém-se portanto próxima da jê.

Ocorre que a azagaia é de metal. Ora, segundo uma das versões do mito marubo, quando *Shoma Wetsa* morre, seu corpo explode e seus pedaços se espalham. Numa das vezes em que o fígado é mencionado, diz-se que se enrolou num galho de miratúá e depois foi para o poente, afundando na água no porto do *Roe Inka* [Melatti, 1985, p. 143-144]. Seu espírito do coração, associado ao lado direito, vai-se embora para o poente, onde *Roe Inka* mora, enquanto seu espírito do lado esquerdo vai para o fundo de um rio, onde sua casa é de tijolo (Melatti, 1985, p. 144 e 149-151). Embora fugaz e obscurecida pelo trecho seguinte, temos aqui uma referência nítida e extremamente sugestiva, por dois motivos. Em primeiro lugar porque *Roe Inka* é o “inca”, e o termo *roe* quer dizer “machado”. Há informações que permitem admitir que se trata, antes de tudo, de “machado de metal”, cuja fábrica pertence aos incas. Já a referência à casa de tijolo seria, segundo o tradutor marubo, uma alusão à metamorfose do segundo espírito em homem branco. Em segundo lugar, porque talvez a complexa multiplicidade de espíritos marubo possa se condensar em dois espíritos, o da direita e o da esquerda, sendo o primeiro hierarquicamente superior ao segundo, uma vez que lhe é possível ganhar a imortalidade numa camada celeste, enquanto o outro está ligado à terra [Montagner, 1985, p. 118-132]. Ora, é o espírito superior que se dirige para o “inca”, enquanto o inferior se transforma em branco (ver “Branços e Incas em Posições Simétricas”).

A associação do inca com o metal é reforçada pelo nome que os marubos dão ao rio Javari, que corre a oeste de seu território, *Roé Ené*, isto é, “rio do Machado”. Mas eles não são os únicos índios do sudoeste amazônico a falar do inca. Em três mitos caxinauás transcritos também por Capistrano de Abreu [1941, p. 442-454] — *O ícá*, *A aranha* e *O roubo do sol* — o inca é o senhor do frio, do escuro e do sol e, além disso, canibal. Uma versão dos mesmos mitos tomada por André Marcel d'Ans [1975, p. 83-88] confirma essas características. Outro mito registrado por esse autor



No mapa, que abrange parcialmente a Amazônia brasileira, o Equador, o Peru e a Bolívia, estão indicadas as áreas em que viveram (ou vivem) as sociedades indígenas referidas no texto.

[1975, p. 325-336] mostra que os caxinauás atribuem aos incas, além do canibalismo, um grande poder de adivinhar acontecimentos a que não assistiram e palavras cochichadas na sua presença ou proferidas na sua ausência, bem como línguas e costumes estranhos. Possuiriam ainda flechas de grande poder destrutivo.

Numa crença que envolve a espera messiânica do retorno de *Inka Riós* (“Inca Diós” ou “Inca Deus”), os conibos, índios da mesma região, também falantes de língua pano, admitem que a alma dos olhos de qualquer membro de sua sociedade que faleça deve dirigir-se àquela divindade para confessar seus pecados, constituídos sobretudo por faltas contra objetos de sua cultura material [Harner, ms.]. Os xipibos, que também habitam as margens do Ucayali e pertencem à família linguística pano, contam num mito, que nada têm porque um homem preferiu uma mulher comum à sua companheira de canoa, que era filha do inca [Roe, 1982, p. 49-51]. Contam ainda como obtiveram o fogo e os vegetais cultivados, conquistando-os a duras penas a *Yoashico*, o sovina, também chamado *Shäno Inca*, que os defendia com ajuda de marimbondos e da cobra *shänó* [Roe, 1982, p. 68-70]. Talvez esse vocábulo corresponda a *chanó*, nome que os marubos dão à surucucu. Os xipibos opõem este “inca mau” àquele “inca bom” [Roe, 1982, p. 89-90], mas é ao Branco, distinto dos mestiços que esses índios atribuem características felinas, encarnadas no personagem mítico *Yanapuma* [Roe, 1982, p. 66-68 e 91].

Resumo						
Relação com	Sociedades Indígenas Atuais				Sociedades Pré-históricas	
	Marubo	Caxinauá	Xipibo	Conibo	Mochica	Vicus
Metal	Shoma Wetsa /Inca	Onça			Felino	Felino
Flechas		Inca				
Artefatos em geral			Inca (Bom Inca)	Inca Riós		
Agricultura	Marido de Shoma Wetsa		Shäno Inca (Mau Inca)			
Magia		Inca				
Elementos naturais		Inca				
Canibalismo	Shoma Wetsa	Onça/Inca	Yanapuma, provavelmente		Cabeça decepada na mão de felino	
Caranguejo	Shoma Wetsa				Oposto ou fundido a felino	
Branços	Shoma Wetsa		Yanapuma			

É digno de nota que, enquanto os marubos, os conibos e os xipibos consideram o inca detentor de importantes itens da cultura material, os caxinauás veem nele, além de um poderoso adivinho — capacidade não necessariamente cultural como o são as suas flechas destruidoras —, o senhor de elementos naturais. Aliás, em artigo a ser publicado num volume em vias de preparação

por Alcida Rita Ramos (da Universidade de Brasília) e Bruce Albert (do Institut Français de Recherche Scientifique pour le Développement en Coopération), Cecilia McCallum discute o tema e lança nova luz sobre a imagem que os caxinauás fazem dos incas. [Foi de fato publicado: ver McCallum, 2002].

Mas de que maneira, afinal de contas, veio o inca a ser conhecido por essas sociedades do sudoeste da Amazônia? É possível que isto tenha ocorrido em tempos recentes, quatro séculos após o fim do grande império andino, através dos caucheiros peruanos, falantes do quíchua, que avançaram pela região no auge do período da borracha. As informações podem também ter chegado até eles durante o período colonial, trazidas pelos índios andinos que acompanhavam os missionários católicos espanhóis em seu trabalho de evangelização ao longo dos formadores do rio Amazonas. É igualmente admissível, vale lembrar, que esses conhecimentos lhes tenham sido transmitidos pelos próprios súditos do império incaico. Mas é possível que tenha sido com os próprios súditos do império incaico.

Em sua *História del Reino de Quito en la América Meridional*, de 1789, o jesuíta equatoriano Juan de Velasco (1727-1819) conta que o inca Manco Capac II, que iniciou a resistência aos espanhóis, deslocou-se para a floresta com um exército de 40 mil homens, desceu o Ucayali até a latitude de nove graus e obteve vassalagem das diversas sociedades indígenas que aí viviam, ocupando um vasto território que se estendia até a confluência com o *Marañón* [apud Harner, ms.]. Mas o prestígio do inca junto às sociedades da floresta dificilmente poderia ter sido granjeado se sua existência tivesse sido conhecida apenas através da memória de agentes visivelmente subalternos, como os índios caucheiros ou auxiliares missionários. É igualmente improvável que a origem dessa forte e duradoura impressão tenha sido uma passagem fugaz, uma expedição que não conseguiu estabelecer uma dominação duradoura na região, dadas a debilidade e a curta duração do império de Vilcabamba.

Na verdade, as relações entre as sociedades panos e os Andes, quer diretas ou através de povos intermediários, parecem ter sido bem mais antigas, anteriores à chegada dos espanhóis. O arqueólogo Donald Lathrap [1975, p. 194-195] registra a presença de machados de bronze nos rios Pisqui e Pachitea, afluentes da margem esquerda do Ucayali. Mas a conexão pode ir mais longe. Um livro sobre pré-história peruana, de G.H.S. Bushnell [1969], estampa a fotografia [nº 22] de um vaso mochica com a representação de uma onça que segura na mão direita, pelos cabelos, uma cabeça humana decepada e, na mão esquerda, um machado de cobre. A surpreendente presença dessa figura, que associa a onça ao metal como o fazem os atuais caxinauás e marubos, num objeto da cultura mochica — que floresceu no litoral setentrional do Peru, para lá dos Andes, na metade inicial do milênio inicial da nossa era — sugere o quanto podem ser remotas as relações da floresta amazônica com os Andes e o litoral do Pacífico.

Ao que tudo indica, portanto, as sociedades do sudoeste da Amazônia conheciam instrumentos de metal muito antes da chegada dos brancos. O fato de que os obtinham através do comércio, pouco conhecendo do processo de fundição, explica que pudessem associá-los a um animal que tem medo do fogo, ou melhor, que foi o senhor do fogo e o perdeu.

Terminei, portanto, convencendo-me de que primeiro o inca e depois o branco tinham tido sua imagem modelada por motivos míticos muito antigos na região. Posteriormente novos elementos vieram reforçar minhas suposições.

Ao trabalhar num outro artigo, referente ao mito de *Wenía*, que conta como os marubos receberam sua cultura ao longo de uma caminhada desde os buracos de onde saíram as seções que compõem sua sociedade até o lugar onde hoje vivem, dei com informações a que não prestara a devida atenção. Em sua jornada os marubos encontram o herói *Oni Weshiti*, o criador dos vegetais cultivados, que tinha várias esposas de diferentes espécies animais: sapo cururu, inhambu, jacu, veado e caranguejo. A esposa-caranguejo era a própria *Shoma Wetsa* [Melatti, 1986, p. 82-83].

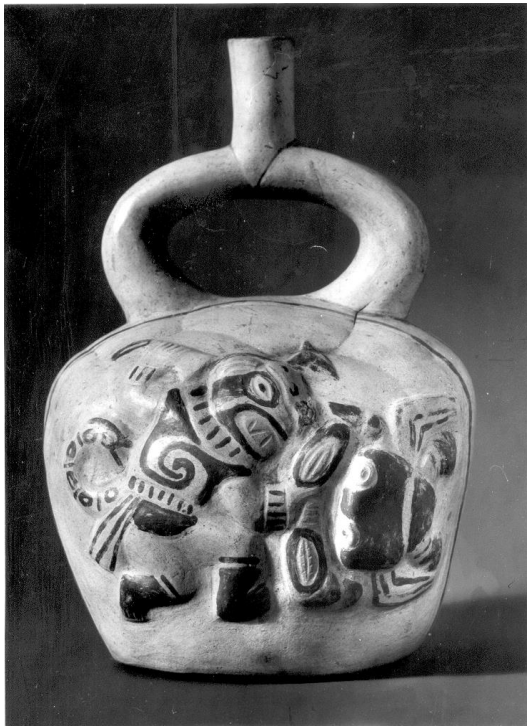
Esse achado lançava luz sobre certas características da figura: a carapaça do caranguejo explicaria seu corpo duro; as pinças teriam um correspondente nas lâminas que lhe saíam dos cotovelos. Ainda assim, a esdrúxula conjunção de onça e caranguejo num mesmo personagem me traria grandes dificuldades de interpretação, não tivesse eu tido a sorte de encontrar, em dois livros dedicados aos mochicas, fotos de vasos de cerâmica cujos ornamentos mostravam a mesma conjunção.

Um deles, de Elisabeth Benson [1972, p. 33, 39, 40, 43 e 125], traz a reprodução de vários potes, todos com o gargalo em forma de estribo e com os seguintes desenhos: uma figura humana de dentes de felino, que emerge de uma carapaça de caranguejo; um combate entre um guerreiro com dentes de felino e um caranguejo; um combate entre figuras semelhantes, em que ambos os contendores usam instrumentos cortantes; uma figura humana com dentes de felino, com pinças em vez de braços e quatro pares de membros de caranguejo, além das pernas humanas. Essa última figura aparece desenhada, em outro estilo, num vaso com o mesmo tipo de gargalo reproduzido no segundo livro, de Christopher Donnan [1978, p. 53 e 67], que mostra também uma estatueta de um ser humano com seios, dentes à mostra, uma cabeça humana decepada na mão direita e uma faca cerimonial na esquerda. Da cabeça desse ser emergem duas outras, de felino.

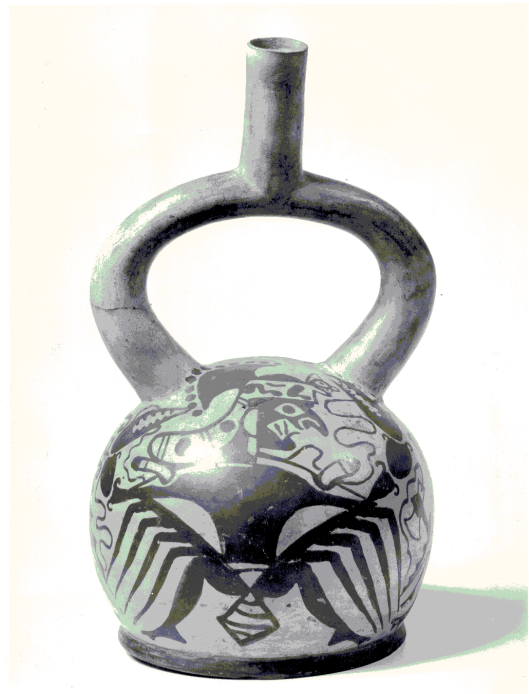
Acompanhar a evolução desse personagem mítico — ou melhor, desse conjunto de personagens — ao longo do tempo seria sem dúvida fascinante. Mas seria também tarefa longa e complexa, que exigiria grande familiaridade com os resultados da pesquisa arqueológica empreendida no litoral peruano e na região andina, bem como cuidadoso exame dos textos míticos indígenas, tanto andinos quanto amazônicos, do passado e da atualidade. Em especial, uma série de dificuldades envolveria o período pré-histórico, uma vez que os mitos a ele correspondentes obviamente não foram transcritos, sendo apenas possível vislumbrá-los através das figuras esculpidas em pedra, moldadas em argila ou metais, pintadas sobre vasos ou ainda tecidas em panos.

A figura do felino é sabidamente antiga no material arqueológico das Américas, inclusive do Peru. Quanto à associação entre felino e metal, não sei de quando data, mas certamente é anterior ao florescimento da cultura mochica. Duas peças [nº 121 e 127] do acervo do Museu do Banco Central de Reserva do Peru, mostradas numa exposição denominada “Peru Arqueológico”, que se realizou [no Museu de Valores do Banco Central] em Brasília em junho de 1988, dão prova disto: uma faca cerimonial de cobre traz a figura de um felino (com incrustações nos olhos) e uma acha, também de cobre, traz na parte posterior uma cabeça também com características de felino. Ora, ambas as peças

são da cultura vicus, que floresceu, como a mochica, no litoral peruano setentrional, mas em período ainda mais recuado.



Pote mochica, cultura que floresceu no litoral setentrional do Peru, na metade inicial do primeiro milênio de nossa era. Nele vemos uma figura com presas de felino e cinto de serpente que, trazendo na mão direita um instrumento cortante, luta com um caranguejo. [Foto cedida pelo Museum für Völkerkunde de Viena].



Pote mochica em que vemos um personagem com corpo de homem, pinças e pernas de caranguejo e, possivelmente, presas de felino. Lamentavelmente os mitos dessa cultura pré-histórica podem apenas ser vislumbrados, sendo impossível adivinhar como teriam os mochicas explicado essa fusão de personagens antagônicos. [Foto cedida pelo Staatliches Museum für Völkerkunde de Munique].

Seria interessante retratar o destino desses personagens durante o império inca, através das figuras sobre artefatos ou dos textos produzidos logo após a conquista espanhola, mas ainda não tive a oportunidade de fazê-lo. É também possível, como já foi sugerido, que eles tenham passado à Amazônia antes da expansão do grande império. E quem pode assegurar que não fizeram o percurso inverso?

Sugestões para leitura

BENSON, Elisabeth P. *The Mochica: a Culture of Peru*. Nova Iorque/Washington: Praeger Publishers, 1972.

BUSHNELL, G.H.S. *Peru*. [Sem local]: Verbo, 1969. [História Mundi, 16].

- [CAPISTRANO DE ABREU, J. *Rã-Txa hu-ni-ku-_: a Língua dos Caxinauás no Rio Ibaçu, Afluente do Murú (Prefeitura de Tarauacá)*. 2a. edição. (Rio de Janeiro): Sociedade Capistrano de Abreu/Briguiet, 1941.]
- D'ANS, André Marcel. *La Verdadera Biblia de los Cashinahua (Mitos, Leyendas y Tradiciones de la Selva Peruana)*. [Trad. de Hermis Campodónico Carrion]. Lima: Mosca Azul, 1975.
- DONNAN, Christopher B. *Moche Art of Peru: Pre-Columbian Symbolic Communication*. Los Angeles: University of California/Museum of Cultural History, 1978.
- [HARNER, Michael J. “Waiting for Inca-God”. Comunicação ao Symposium on Leaders and Leadership in Lowland South America no 73rd Annual Meeting of the American Anthropological Association na Cidade do México em 1974. Ms.]
- LATHRAP, Donald W. *O Alto Amazonas*. Tradução de Maria Adelaide Garcia. [Sem local]: Verbo, 1975. [História Mundi, 40].
- [McCALLUM, Cecília. 2002. “Incás e Nawas: Produção, transformação e transcendência na história Kaxinawá”. Em *Pacificando o Branco: Cosmologias do contato no Norte Amazônico*. Org. por Bruce Albert e Alcida Rita Ramos. São Paulo: Editora Unesp e Imprensa Oficial do Estado. Pp. 375-401.]
- MELATTI, Julio Cezar. “A Origem dos Brancos no Mito de *Shoma Wetsa*”. *Anuário Antropológico/84*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1985. [Publicado originalmente como nº 48 da *Série Antropologia*, Brasília: UnB-IH-DAN, 1985].
- [MELATTI, Julio Cezar. “*Wenía*: a Origem Mitológica da Cultura Marúbo”. *Série Antropologia*, nº 54. Brasília: UnB-IH-DAN, 1986.]
- [MONTAGNER, Delvair. *O Mundo dos Espíritos: Estudo Etnográfico dos Ritos de Cura Marubo*. Brasília: tese de doutoramento aprovada pelo Curso de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade de Brasília, 1985 (mimeo).]
- ROE, Peter G. *The Cosmic Zygote: Cosmology in the Amazon Basin*. New Brunswick: Rutgers University Press, 1982.

Branco e incas em posições simétricas

[Texto complementar embutido no artigo na p. 59.]

A relação de simetria que os marubos estabelecem entre os incas e os brancos encontra correspondência no pensamento caxinauá, como o atestam dois mitos tomados por André Marcel d'Ans.

Um deles [d'Ans, 1975, p. 240-245] conta como um homem, a fazer preparativos para uma caçada, encontrou a sogra, chamada Yoshánkoro, a apanhar argila para fazer cerâmica. Aproveitando-se da posição da mulher — que tinha a cabeça, tronco e braços enfiados num buraco —, ele a possuiu sexualmente. Como vingança a sogra o matou, oferecendo-lhe frutos [não foram frutos, mas sim peixes, como estava no original] envenenados com o suco de um cipó. Um dia, porém, a velha foi descoberta a contar pedaços de carvão que tinha em seu cesto de guardar algodão para fiar; a cada pedaço proferia o nome de uma pessoa falecida, e o último era o do próprio genro. Concluiu-se assim que fora ela quem matara todas aquelas pessoas. Foi então convidada para uma festa durante a qual os homens a mataram a golpes de borduna. De seu sangue nasceu uma erva utilizada em feitiçarias e envenenamentos; de seu corpo, um bosque de plantas

peçonhentas; e seus [tendões e] ossos transformaram-se no cipó *ayahuasca*. As duas filhas da velha resolveram fugir, descendo ao longo dos cursos d'água, acompanhadas de longe por um tímido enamorado da viúva. Após muito caminhar, as duas chegaram à terra dos incas, onde foram bem recebidas e se casaram. O enamorado, que não conseguira convencê-las a voltar porque não admitia aproximar-se delas, embora o convidarem e lhe deixassem alimento, retornou à sua aldeia e contou o que lhes acontecera.

O outro mito [d'Ans, 1975, p. 336-342] narra como uma mulher, ao invés de preparar alimento para aguardar a volta de seu marido, insistiu em ficar na companhia do sogro, chamado Kanáibari, no esconderijo de folhas de palmeira que este construía para esperar caça. Sentada atrás do sogro, que se mantinha de pé, ela de vez em quando espetava-lhe um testículo com um espinho de palmeira. Descoberta pelo homem, que finalmente percebeu que não se tratava de picadas de inseto, foi repreendida por ele. Insistiu porém em continuar picando-o, o que o deixou furioso. Ignorando sua enérgica repreensão, ela o convidou para terem relações sexuais. Como ela insistisse, embora o sogro lhe lembrasse que estavam moralmente impedidos de cometer tal ato, ele acabou por adverti-la de que tinha um pênis tão grande que era capaz de matá-la. Incrédula, ela o abraçou, e ele, não podendo mais se conter, penetrou-a tão profundamente que deslocou-lhe as entranhas, matando-a. Horrorizado, ele correu para a aldeia, onde contou aos companheiros o acontecido. Advertido de que seu filho o mataria quando soubesse, resolveu fugir, descendo os cursos d'água. Encontrou rios cada vez maiores e, chegando a um grande rio, modelou sapatos de argila e deixou-os pendurados num bastão fincado na praia. Mais adiante, fez uma camisa com folhas de textura fina e uma calça com folhas de textura mais grossa, que deixou igualmente num bastão fincado na praia. Prosseguindo a descida, encontrou um lugar que lhe pareceu ideal para viver e ali derrubou e queimou o mato, semeando uma roça. Instalou-se numa casa e começou a fabricar tudo aquilo que os brancos fazem: rádios, gravadores, facões, facas, roupas, machados. Seu filho, ao saber do acontecido, longe de revoltar-se, não suportou a ideia de perdê-lo e resolveu trazê-lo de volta. Na primeira tentativa não o encontrou, mas na segunda, descendo mais e mais os cursos d'água, encontrou os sapatos e depois a camisa e a calça, até finalmente dar com o pai. Viveu algum tempo com ele, que continuava a fazer rádios, motores, pás, machados, facas, cobertores, painéis, tecidos, relógios, máquinas de costura e outros bens. Um dia resolveu voltar à aldeia, para visitar os companheiros. O pai então encheu um barco a motor com uma porção de produtos que fabricava, para que levasse para eles. Estes, uma vez alcançados e diante de tantas riquezas, resolveram descer até onde estava o homem que virara branco. E foi assim que os caxinauás abandonaram as cabeceiras para se fixar na área em que hoje vivem.

A simetria entre estes dois mitos pode ser observada no quadro abaixo. É notável também como ambos têm como constante pano de fundo uma insistência do fazer (venatório, culinário, artesanal, mágico, industrial), como que a frisar que incas e brancos se destacam principalmente pela tecnologia.

Já os campos [axanincas], indígenas do tronco aruaque que vivem na área de transição entre a Amazônia e os Andes, estabelecem entre brancos e índios outro tipo de

relação: atribuem o rico acervo tecnológico dos primeiros ao fato de terem capturado o "inca", a genuína fonte do saber técnico [Gerald Weiss, *apud* Roe, 1982, p. 86]. De certa maneira, sua solução coincide com a dos marubos: faz o espírito da direita de *Shoma Wetsa* dirigir-se para o "inca" pré-existente, enquanto o da esquerda vai dar origem aos brancos, que aparecem assim em posição inferior.

Yoshánkoro	Kanáibari
<p>Genro obriga repentinamente a sogra a relações sexuais enquanto ela está empenhada em uma atividade feminina (cerâmica) e ele esquece sua atividade masculina (caça).</p>	<p>Nora obriga sogro, por insistência, a relações sexuais, enquanto ele está ocupado numa atividade masculina (caça) e ela esquece sua atividade feminina (cozinha).</p>
<p>Sogra mata genro voluntariamente, pela boca, com peixes envenenados.</p>	<p>Sogro mata nora involuntariamente, pela vagina, com seu enorme pênis.</p>
<p>Sogra guarda segredo para si, registrando cada assassinato com um pedaço de carvão colocado no seu cesto de algodão a ser fiado.</p>	<p>Sogro corre a comunicar o acontecido aos companheiros.</p>
<p>Homens vingam o companheiro, matando-lhe a sogra.</p>	<p>Marido não vinga a esposa, poupando seu pai.</p>
<p>Velha, que <i>fazia</i> feitiços e <i>praticava</i> envenenamentos, tem as partes de seu corpo <i>involuntariamente</i> transformadas em vegetais venenosos, mágicos e alucinógenos.</p>	<p>Velho, que <i>involuntariamente</i> tinha uma parte do corpo capaz de efeito letal, passa a <i>fazer</i> os produtos industriais dos brancos.</p>
<p>Filhas da velha fogem da aldeia, descendo os cursos d'água, deixando alimento para o enamorado de uma delas, que as segue, protegendo-as de longe.</p>	<p>Velho foge da aldeia, descendo os cursos d'água, deixando produtos industriais para o filho que supunha vir para puni-lo.</p>
<p>Filhas da velha são recebidas pelos Incas e entre eles se casam (tal como o fígado e a alma do coração de <i>Shoma Wetsa</i>, vão para um lugar onde os incas já existem).</p>	<p>Velho se transforma ele próprio em branco (tal como a alma do lado esquerdo de <i>Shoma Wetsa</i>, que se transforma ela própria em branco).</p>
<p>Enamorado retorna de mãos vazias.</p>	<p>Filho encontra o pai e retorna com embarcação carregada de produtos industriais.</p>
<p>Caxinauás não vão para a terra dos incas.</p>	<p>Caxinauás descem para viver junto do branco.</p>

Tabela inicial

Lista dos artigos